OCT 5 1955

ZEIT-WENDE

DIE NEUE FURCHE

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

MARTIN DONATH — IM VORFELD DER DEUTSCHEN SOZIALREFORM
HEINZ BECKMANN — DAS MÄRCHEN VOM NULLPUNKT
ERNST KINDER — DOGMENFREIES CHRISTENTUM?
RICHARD NÜRNBERGER — DER AUGSBURGER RELIGIONSFRIEDEN 1955
HEINZ HUNGER — SEXUALMYTHOS UND SEXUALFAKTEN

9 XXVI. JAHRGANG
SEPTEMBER 1955

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Martin Donath: Im Vorfeld der deutschen Sozialreform 577
Heinrich Rendtorff: Trachtet nach dem, was droben ist 583
Heinz Beckmann: Das Märchen vom Nullpunkt 584
Ernst Kinder: Dogmenfreies Christentum? 596
Richard Nürnberger: Der Augsburger Religionsfrieden 607
Ina Seidel: Gedichte 615

Berichte und Kommentare

Heinz Hunger: Sexualmythos und Sexualfakten 617
Michael F. Simon: Die Welt des schönen Scheins 624

Stimmen von draußen

Missionar im Umschulungs-Kloster 629
Jugendliche Banden 631
Das verlorene Paradies 631

Bücher

Weltgeschichte 633
Ein verjüngtes Handbuch 634
Das Leben in Rußland 635
Deutschland-Frankreich 636
Schönheit ist Maske 637
Ein spanischer Arztroman 639
Magische Welt 640
Oskar Loerkes Gedichte 641
Flucht vor sich selbst 642
Die christliche Wahrheit 644

Randbemerkungen

Karitative und priesterliche Solidarität 645
Pflegt die deutsche Schule Bürgerbewußtsein? 646
Zwiesprache 647

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 45, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26; Dr. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M., Reuterweg 34, Fernruf 5 88 70

Verlag Sonntagsblatt G.m.b.H., Hamburg, Jenischstraße 48, Fernruf Sa.-Nr. 82 92 41
Mitglied des Gemeinschaftswerks der evangelischen Presse

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7
Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft DM 2,20; Vierteljahresabonnement DM 6,– zuzüglich Zustellgebühr. Konten des Verlages: Postscheck Hamburg Nr. 1640 80. Bankkonto: Hamburger Sparcasse von 1827, Bezirksstelle Hamburg-Nienstedten, Girokonto 65/f 30 309. Anzeigenpreisliste Nr. 7 vom 1. 7. 1953.
Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

26. JAHRGANG / HEFT 9 SEPTEMBER 1955

Im Vorfeld der deutschen Sozialreform

Die Tage auf Burg Rothenfels

1

Zu Beginn der zwanziger Jahre erschien ein liebenswertes Tagungsheft der katholischen Jugendbewegung „Quickborn", das den Titel trug: Die Tage auf Burg Rothenfels. Es berichtete vom Werden, Wesen und Wirken dieses bedeutsamen Aufbruchs. Und wenn man heute wieder von „Tagen auf Burg Rothenfels" reden kann, so geht es wiederum um einen überaus wichtigen Aufbruch. Unter der Bezeichnung „Das Rothenfelser Gutachten" wird nämlich die vom Bundeskanzler in Auftrag gegebene und in einer konzentrierten Klausurarbeit gefertigte Denkschrift des Professoren-Quartetts Hans Achinger, Joseph Höffner, Hans Muthesius und Ludwig Neundörfer in die Geschichte der neuen deutschen Sozialreform eingehen. Von dieser Arbeit zur „Neuordnung der sozialen Leistungen" (Greven Verlag, Köln 1955) gilt jetzt schon, daß auch sie Dinge aufgebrochen und in Bewegung gebracht hat — weniger indem sie völlig neue Probleme stellte und neue Vorschläge machte, als vielmehr so, daß nun die Zone des Schweigens auf dem Gebiet der Reform der sozialen Leistungen durchbrochen ist und Fragen, die tatsächlich das *Wohl der gesamten Nation* betreffen, nicht mehr unter dem Ausschluß der Öffentlichkeit erörtert werden.

Inzwischen ist das Bundesarbeitsministerium mit einer Kabinettsvorlage über „Grundgedanken zur Gesamtreform der sozialen Leistungen" tätig geworden. Die Bundesvereinigung der deutschen Arbeitgeberverbände hat Leitsätze zur Sozialreform veröffentlicht. Der Beirat für die Neuordnung der sozialen Leistungen hat die Ergebnisse seiner Arbeitstagung in Königswinter vom 2. bis 4. Juni 1955 in Nr. 14 des Bundesarbeitsblattes publiziert. Die Zeitschrift „Sozialer Fortschritt" greift in ihrem Juli/August-Heft fördernd und konstruktiv in das Gespräch ein, an dem sich auch Ferdinand Oeter mit dem ihm eigenen Temperament in Nr. 20 ff. der „Ärztlichen Mitteilungen" beteiligt. Die Dinge sind in Fluß gekommen — der Tauwind weht.

Selbstverständlich können wir hier unmöglich auf wenigen Seiten Darstellung, Kritik und Ergänzung der bisherigen Arbeiten zusammenfassen. Dazu sind die Dinge viel zu komplex. Wir wollen vielmehr dem Leser vor allem Mut machen, das interessante und mit wahrhaft erregendem Zahlenmaterial unterbaute Rothenfelser Gutachten *selbst* zu studieren. Es lohnt sich. Die Sozialreform ist

nicht nur eine Sache der Regierung, des Parlaments und der Sozialwissenschaft — sie ist vor allem ein lebenswichtiges Anliegen des ganzen Volkes, das an der Diskussion maßgeblich beteiligt werden muß. Die Sache ist ganz gewiß eilig. Es muß etwas geschehen — aber das wissen wir ja seit Jahren, und darum hätte man die wissenschaftliche und politische Kraft erheblich früher auf die Fragen der sozialen Reform konzentrieren sollen, statt sich einseitig auf Außen-, Wehr- und Wirtschaftspolitik zu spezialisieren. Trotzdem: was wachsen soll, braucht Zeit — auf jeden Fall eine gewisse Zeit. So wenig das deutsche Arbeitsrecht in einem Jahr „gemacht" wurde, so wenig kann ein neues geschlossenes System der sozialen Hilfe über Nacht realisiert werden. Die vier Professoren selbst sagen der Reform nur dann einen Erfolg voraus, „wenn sie langfristig und umfassend geplant und durchgeführt wird" (S. 131). Sie wird „eine Reihe von Jahren benötigen" (S. 128). Das muß man im Auge behalten, ohne dabei die Notwendigkeiten der Tagespolitik zu verkennen. Es sei hier nichts gegen einen Zeitplan der sozialreformerischen Aktivität gesagt. Aber es steht wahrlich nicht in den Sternen geschrieben, daß die ganze Reform unbedingt, wie Staatssekretär Sauerborn dem Bundestag am 15. Juni angekündigt hat, im Jahre 1956 abgeschlossen wird.

Gelingt der große Wurf — nun gut. Was wir wollen, ist nur, davor zu *warnen*, daß eine so grundlegende Lebensfrage der Nation nun im Endstadium durchgepeitscht wird, weil man sich im Anfang zu viel Zeit ließ. Die Dinge müssen *gründlich und in Ruhe* durchdebattiert werden. Dazu steht genug auf dem Spiel. Wir möchten nicht, daß sich die Dinge wieder so unglücklich und sozial unmöglich entwickeln wie beim Lastenausgleichsgesetz oder in eine erneute Gesetzesstotterei ausarten wie beim Kindergeld. Schnell — aber auch gründlich und wohlüberlegt. Und lieber ein wenig langsamer (wenn es nicht anders geht), aber dafür in einer ausgewogenen Konzeption und mit einer klaren rechtlichen Ordnung.

2

Worum geht es? Das Rothenfelser Gutachten spricht von einer Neuordnung der sozialen Leistungen. Vor Tisch las man's etwas anders. Die Regierungserklärung von 1953 sprach von einer „umfassenden Sozialreform", der Bundeskanzler im April 1954 von einer in den nächsten Jahren als „organisches Ganzes" durchzuführenden Sozialreform. Hier liegt also eine *Abschwächung* der ursprünglichen politischen Konzeption (oder nur eines unvorsichtig gewählten Terminus?) vor, die sich vermutlich aus dem spezifischen Arbeitsauftrag an das Team von Rothenfels erklärt. Man darf sie keinesfalls den Professoren zur Last legen. Diese hat übrigens eine aufschlußreiche und relativ gründliche — mehr konnte es nicht sein — Sozialanalyse zu Feststellungen, speziellen Hinweisen und schließlich zur Abgrenzung von Elementen eines einheitlichen sozialen Gesetzeswerkes geführt, die im Effekt weit über eine Reform der sozialen Leistungen im klassischen Sinne hinausweisen.

Im klassischen Sinne, das heißt der sozialen Sicherung in den bekannten Erscheinungsformen der sozialen Hilfe: Sozialversicherung für die voraussehbaren typischen Notstände und Wechselfälle des Lebens, Versorgung als Hilfeleistung bei außergewöhnlichen Notständen größerer Bevölkerungskreise und Fürsorge bei besonderen individuellen Notständen. Die Rothenfelser Denkschrift ist keineswegs revolutionär in dem Sinne, daß sie nun diesen Aufriß preisgäbe. Die Verfasser wissen durchaus um Traditionen und um bewährtes Altes. Sie gehören ja schließlich zu den Experten der Sozialpolitik.

Aber ihre Gesellschaftsanalyse der letzten siebzig Jahre beweist zu evident, daß die Welt sich verändert hat: in der Dynamik der industriellen Gesellschaft und unter den Schlägen zweier verlorener Weltkriege. So kommen sie zu Forderungen, die weit über Schönheitsreparaturen, Angleichung von Bemessungsgrundlagen, Vereinheitlichungen und Vereinfachungen hinausgehen. Es geht nicht nur um eine gründliche und wohldurchdachte Koordinierung innerhalb der vorgegebenen Institutionen. Es geht um Umbauten, um teilweise ganz neue Wege, aber auch um gewisse operative Eingriffe und um Umpfropfungen von guten Reisern auf neue Bäume. So wird von dem Professoren-Quartett der bisherige Rahmen teilweise gesprengt: *Ansätze zur Gesellschaftsreform* sind unverkennbar. Um einen Vergleich zu ziehen: Frankfurt bleibt Frankfurt, 1955 so gut wie 1939. Aber es hat sich durch Zerstörung, Umplanung, Abbruch und neu geformten Aufbau so vieles geändert, daß man ganze Stadtteile nicht wiedererkennt. Man hat aus der Lage die nötigen Folgerungen gezogen. Aber es ist doch immerhin noch Frankfurt. So ähnlich steht es mit der Neuordnung der sozialen Leistungen auch. Einige Flügel und einige Stockwerke werden gründlich umgebaut werden müssen. Stellenweise kommt man an einer Verstärkung und sogar Ausweitung der Fundamente nicht vorbei. Es wird Anbauten, Durchbrüche, Verbindungswege und ganz sicher auch ein neu installiertes geistiges Rohrpostnetz durch den weitgehend veränderten und auf Zeitnähe gebrachten Bau geben. Aber das kann durchaus fruchtbar werden. Es ist für eine soziale Grundentscheidung kein Fehler, wenn sie auf die *Lebenstatbestände* statt auf die z. T. erstarrten oder in der Gefahr der Erstarrung stehenden Institutionen der sozialen Hilfe mit ihren Zuständigkeitskomplexen zurückgeht. Im Gegenteil!

Obwohl ihm sein Arbeitsauftrag offensichtlich vorgegeben war, hat das Rothenfelser Team wohl um seine weitergreifende Verantwortung gewußt, die es ihm nicht erlaubte, nur an eine institutionelle und finanzielle Koordinierung und Neuordnung der sozialen Leistungen zu denken. Scheute es sich auch zuweilen spürbar davor, allzusehr auf die wirtschaftlichen und gesellschaftspolitischen Aspekte einzugehen und damit vom Kern der ihm gestellten Aufgabe abzuschweifen, so hat es doch immer wieder — und stellenweise sogar mit Nachdruck — darauf verwiesen, daß es unmöglich sei, ein *autonomes* System der sozialen Hilfe zu konstruieren. Die mögliche soziale Hilfe steht in echter Kommunikation mit der Generallinie der Gesellschaftspolitik und der Wirtschaft — ja, sie ist in hohem Maße deren Ausfluß.

3

Deshalb ist es segensreich, wenn Gesellschaft, Gesetzgeber und Regierung immer wieder an diesen Zusammenhang erinnert werden. Darum scheint es auch gut und nötig, die übergreifenden wirtschafts- und gesellschaftspolitischen Zusammenhänge der Denkschrift noch einmal ins Blickfeld zu stellen. Das Professoren-Quartett berührt folgende Punkte, die zur Sozialreform gehören, ohne daß man sie von dem Feld der sozialen Leistungen im engeren Sinne her entscheidend oder überwiegend angehen könnte:

1. Den gesellschaftlichen Tatbestand Familie. Wir wollen diesen zentralen Fragenbereich im nächsten Abschnitt gesondert behandeln.

2. Die soziale und sozialpolitische Bedeutung von Inflationen, Währungsschnitten und von schleichender Inflation. Daß das Gutachten von Rothenfels ständig den Willen des einzelnen zur Selbsthilfe und Selbstvorsorge anspricht und

den Grad der Anfälligkeit für den „Wohlfahrtsstaat" bedauert, ist auch vom Persönlichkeitswert und von der Verantwortung her durchaus zu bejahen. Aber der Staat hat zweimal — und beide Male fast allein in Deutschland und ohne jeden zwingenden politischen oder wirtschaftlichen Grund — die gute Tat der *Selbsthilfe gestraft* und für sich mißbraucht. Darauf weisen die Autoren des Gutachtens auch hin. Sie erwähnen nicht, daß der Staat (auf Kosten aller Steuerzahler) die Pensionen der Staatsbeamten und ebenso die Leistungen aus den sozialen Versicherungen zu 100 Prozent restauriert hat, sogar mit einem Währungsausgleich gegen die schleichende Inflation — die anscheinend als ein Naturgesetz hingenommen wird—, während der Fleiß des Selbstvorsorgenden samt seiner Sparsamkeit schmählich mißbraucht worden ist. Es ist ja schön, daß die vier Professoren feststellen: „Alle, die für ihr Alter vorsorgen, verdienen den gleichen Schutz" (S. 106). Das ist eine klare Sozialethik und Sozialpolitik. Das ist Solidarität. Sie hat nur den einen Nachteil, daß die Parität der Selbstvorsorge mit der Staatsvorsorge erst *„in Zukunft"* (S. 41) gelten soll. Warum nicht rückwirkend? Die Wechsel der mündelsicheren Solidarität sind zu oft geplatzt, als daß ein solcher Appell an die Selbstvorsorge überzeugend wirken könnte. Taten überzeugen nun einmal mehr als Worte. Hier vermissen wir einen Appell an den *Staat* zu *tätiger Reue* als einer der schnellsten und wirksamsten Formen der Sozialreform. Wobei wir ganz davon absehen wollen, daß so nicht nur die Solidarität bewiesen, sondern auch noch weithin Kräfte echter Subsidiarität aus der Lähmung zur sozial helfenden Tat (für Familien, Kinder, Enkel etc.) freigesetzt werden könnten.

3. Die Professorendenkschrift hebt auch mit Recht den Wert des Eigentums — und hier ist wohl mehr an Boden, Haus, Werkstatt und Wertpapiere gedacht (S. 15, 102, 106, 125) als an Eigentum in Geld und geldwerten Titeln — hervor. Ein Stück Eigentum in dieser Form ist zweifellos ein wichtiger Beitrag zur sozialen Sicherung. Man kann das überzeugend etwa in Baden-Württemberg, in der Pfalz, in Hessen und in vielen Gegenden eines Pendlerverkehrs der Arbeiter und Angestellten studieren. Aber wiederum fehlt ein Hinweis auf die Versäumnisse und Sünden der einseitig gesteuerten Politik der Eigentumsbildung der letzten acht bis zehn Jahre, in denen Handel, Versicherungen, Banken und vorzugsweise die gewerbliche Wirtschaft durch Selbstfinanzierung, Amortisationen und andere Methoden *Großeigentum für eine dünne Schicht* bildeten, ein sehr großer Teil des Wohnungsbaus dem Übergang in das Privateigentum entzogen wurde und auch der Staat sowie die sonstige öffentliche Hand Vermögen akkumulierte, die zu einem guten Teil durchaus einer breit gestreuten Eigentumsbildung hätten nutzbar gemacht werden können. Obschon in Bonn bereits wieder Halbzeit ist, sieht man wenig von einem Wandel, welcher der breiten Eigentumsbildung und damit auch der gebesserten sozialen Sicherung in dieser Form der Selbstvorsorge eine wirklich nennenswerte Chance gäbe. Die Wirtschaftspolitik divergiert mit dem sozialen Bedürfnis.

4. In engem Zusammenhang damit stehen notwendige Betrachtungen über die Standortauslese, das Tempo, die technische und wohnflächenmäßige Qualität des Wohnungsbaues (Wohnbaupolitik) und die Rechtsformen des Eigenheims sowie des Wohneigentums.

5. Eine in etwa gezielte Beschäftigungspolitik, Steuerung eines regionalen Konjunkturausgleichs, die Bedeutung einer funktionierenden Arbeitsvermittlung und Berufsausbildung werden ebenso angesprochen wie die öffentliche Gesundheitspflege (von der Seuchenbekämpfung bis zum Arbeitsschutz). Ein besonderes Ver-

dienst der Rothenfels-Denkschrift ist es, daß sie (S. 54/55) eine *aktive Jugendpolitik* an der *Zonengrenze* fordert. Den Jugendlichen dieser Gebiete muß das Gefühl genommen werden, „daß sie ein minderes Lebensrecht haben als andere". „Der Pro-Kopf-Aufwand für Berufsschulen, für die Ausstattung der Arbeitsbehörden und für allgemeine Bildungseinrichtungen für Jugendliche muß in diesen Gebieten relativ größer sein als in den zentralen Wirtschaftsräumen." Derartige Zusatzleistungen für „unterentwickelte Gebiete" sind ein wesentlicher Beitrag zu einer allgemeinen Politik der sozialen Sicherung.

6. Rechtspolitisch wird gefordert, daß die künftigen *Vertrauensärzte* als Vollzieher medizinischer Urteile von großer wirtschaftlicher Tragweite im Rahmen eines einheitlich zu gestaltenden vertrauensärztlichen Dienstes eine dem *Amt des Richters* angeglichene Stellung erhalten, sowohl im Bezug auf Unabhängigkeit wie im Bezug auf ihre Qualifikation. Dieser Forderung kann man nur beipflichten.

7. Schließlich werden noch zwei wichtige Hinweise gegeben: auf den *Fiskus als Sozialpolitiker* und auf die größeren Betriebe und Großbetriebe als Träger umfangreicher *betrieblicher Sozialleistungen*. Während der Fiskus oft störend in die soziale Sicherung eingreift (vergl. das im nächsten Abschnitt erwähnte Gutachten von Oeter über „Familie und Besteuerung"), muß bei der an sich begrüßenswerten betrieblichen Sozialpolitik vor allem darauf geachtet werden, daß nicht die Solidarität des Ganzen durch einen ungesunden Betriebsegoismus verletzt wird.

4

Ohne jeden Zweifel bedarf die *Familie* im Zuge der Sozialreform eines neuen Ranges. Sie gehört ja keinesfalls unter die „Katastrophenfälle" der Menschheitsgeschichte wie etwa Krieg, Heimatvertreibung, Depossedierung durch Währungsraub. Es ist aber auch unschön, oberflächlich und einfach psychologisch nicht zumutbar, wenn sie etwa in der Kabinettsvorlage des Bundesarbeitsministers noch immer mit den ihr anhaftenden Lasten unter „Wechselfälle des Lebens" eingeordnet wird. Diese Termini sollte man schlechterdings nicht mehr verwenden.

Um so mehr ist zu bejahen, wenn die vier Professoren auf Seite 126 ihrer Denkschrift sagen:

„Es hängt von der Familie ab, ob die nächste Generation die Versprechungen sozialer Sicherung erfüllen wird, die den heute noch Erwerbstätigen für ihr Alter gemacht werden. Zu den Voraussetzungen sozialer Sicherung gehört deshalb eine Gesamtpolitik, die der Familie als Sorge- und Erziehungsverband allen nur möglichen Rückhalt bietet. Die speziellen Bereiche der sozialen Sicherung, die hier behandelt sind, setzen insbesondere voraus, daß, vorgeschaltet vor alle Einzelgebiete der sozialen Sicherung, ein Familienlastenausgleich wirksam wird, der durch Steuererleichterungen und Ausgleichszahlungen dafür Sorge trägt, daß die Familie ihren Aufgaben besser gerecht werden kann. In der modernen Gesellschaft, die durch den Typ des Arbeitnehmers bestimmt ist, ist ein neuer Ausgleichsbedarf geschaffen, der in dem früheren Gesellschaftszustand, in dem die Familie in der Regel zugleich Erwerbseinheit war, nicht gegeben war. Es muß hier genügen, darauf hinzuweisen, daß für alle in dieser Denkschrift vorgetragenen Überlegungen ein solcher Familienlastenausgleich vorausgesetzt wird . . ."

Man kann es angesichts dieses grundsätzlichen Hinweises hinnehmen, daß die Professoren einer konkreten Stellungnahme zu der bisherigen Leistung des Gesetzgebers in Sachen Kindergeld ausgewichen sind, um so mehr als auf Seite 40 der Denkschrift der Fiskus gemahnt wird, seine „spezielle Sozialpolitik" mit derjenigen des für die soziale Gesetzgebung im engeren Sinne verantwortlichen Gesetzgebers zu koordinieren, und auch sonst an einigen Stellen (S. 92 ff., S. 98/99,

S. 135) die Generallinie sichtbar wird, den Tatbestand *Familie* als eine *normbildende* Größe in die Sozialreform einzuführen.

Das Bild rundet sich noch dadurch, daß drei von den vier Gutachtern — nicht Höffner — auch dem Arbeitsausschuß der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt e. V. angehörten, der bereits am 15. April 1955 in Stuttgart-Bad Cannstatt seinen allgemeinen Arbeitsbericht zu dem Thema „Familie und Sozialreform" zusammen mit drei Gutachten von Dr. Heinrich Braun („Wird die heutige Regelung der sozialen Hilfe in Sozialversicherung, Versorgung und Fürsorge der Familie gerecht?"), Professor Dr. Arnd Jessen („Der Aufwand für Kinder in der Bundesrepublik im Jahre 1954") und Dr. Ferdinand Oeter („Familie und Besteuerung") erstattet hat. Die Gutachten sind nebst dem von Martin Donath gehaltenen Vortrag über „Familie und Sozialreform" im August 1955 im Verlag Duncker und Humblot, Berlin, erschienen (180 S. u. Tabelle, 14,40 DM); man tut gut, sie als Ergänzung zu dem Rothenfels-Gutachten hinzuzuziehen. Auch der Beirat des Arbeitsministeriums wird vielleicht hier und da auf die Arbeit dieses Ausschusses Bezug nehmen.

Der Stuttgarter Bericht, vor allem das Gutachten von Jessen, zeigt zum ersten Mal seit vielen Jahren, was ein Kind in der Bundesrepublik heute kostet. Für 44 % der Kinder treten die Kinderermäßigungen aus der Einkommensteuer (wegen der Höhe des Einkommens) nicht in Kraft, das sind 5,7 von 13,0 Millionen junger Menschen. Ebenfalls 44 % unserer Kinder wachsen nach Jessen nicht auf einer wirtschaftlich gesunden Grundlage eines ausreichenden Ernährereinkommens auf. Ein besonderes Kapitel ist dem „unbezahlten Dienst der Mütter" gewidmet, mit einem Vorspann über die Arbeit der Hausfrau und den Wert und die Bedeutung dieser Arbeit. Die untere Grenze des Gesamtwertes der *Arbeit der Hausfrauen und Mütter* berechnet der Gutachter behutsam mit 20,8 Milliarden DM jährlich, wobei er von (rein hypothetischen) Löhnen ausgeht, die in keiner Weise eine „marktkonforme Entlohnung" darstellen, sondern erschreckende Unterpreise sind. Man muß unserer individualistischen Zeit wohl so massiv kommen, um überhaupt verständlich zu machen, was Familien, Mütter und Hausfrauen für die Gesellschaft realiter bedeuten — und daß die Eltern und insbesondere die in der Stille opfernden Mütter und Hausfrauen einen normsetzenden Rang in der kommenden Sozialreform mit Recht erwarten dürfen. Das steuerpolitische Gutachten von Oeter unterstreicht diesen Sachverhalt unter anderen Aspekten.

Erst auf diesem Untergrund können gewisse Komplexe wie der Fragenkreis Ausbildungskosten, Witwenhaushalte, Sicherung der „Nur-Hausfrau" für Alter und Witwenschaft im Vergleich zu der berufstätigen Frau (Rothenfels-Gutachten S. 98/99) und Lebensstandard der alten Eltern im Verhältnis etwa zum Lebensstandard alter Lediger und Kinderloser überhaupt richtig in den Griff genommen werden. Hier heißt es noch gründlich weiter studieren, Verständnis gewinnen und Verständnis wecken. Ganz besonders gilt es auch, bei den Ledigen und Kinderlosen jener *Solidarität* den Boden zu bereiten, die sie ihrerseits für sich beanspruchen, indem sie an ihrem Lebensabend aus der Leistung der Nachwuchsgeneration unterhalten zu werden wünschen.

Martin Donath

Ein zweiter Beitrag wird folgen, der die eigentlichen konstruktiven Gedanken und Vorschläge des Rothenfelser Gutachtens zur Neuordnung der sozialen Hilfe im engeren Sinne behandelt.

Trachtet nach dem, was droben ist

Richtet euren Sinn auf das, was droben ist. Spricht aus diesem Pauluswort (Kol. 3, 2) Weltüberdruß, Weltverneinung, Weltflucht — negativ-asketische Stimmungen also, wie es sie immer gegeben hat, wie sie aber gerade heute die bitteren Erfahrungen unserer Zeit manchem unter uns nahelegen? Aber den Christen nur negativ anzurufen, ist niemals die Art des Neuen Testaments. — Ist es das Wort eines Mannes, der fasziniert ist von der Schau einer oberen, einer himmlischen Welt oder einem sehnsüchtig auf sie gerichteten Wunschtraum? Das gab es und gibt es immer, auch heute, offen bei schwärmerischen Sekten, heimlich bei vielen Enttäuschten. Das wäre ein positives Motiv. Aber die strenge nüchterne Art des Neuen Testaments erlaubt es nicht, bei solchen nebelhaften enthusiastischen Gebilden stehen zu bleiben. — Ist es der Protest des Geistes gegen die Verflochtenheit in die materielle Welt? Wir erleben noch mehr als frühere Geschlechter den unheimlichen Sog der Zivilisation, die uns der Materie, dem, „was unten ist", hörig macht. Ist jenes Wort Abwehr und Gegenbewegung, idealistisches Bekenntnis zum Geistigen? Zum ideologischen Kampf? Sicher wird auch solche Deutung der Botschaft des Neuen Testamentes nicht gerecht. — Also ist es der Aufruf an den sittlichen Menschen, seines höheren moralischen Berufes bewußt sich zu erheben über Sinnlichkeit, Triebhaftigkeit, fleischliche Gebundenheit, sich tathaft zu bekennen zu seiner sittlichen Persönlichkeit und damit zu der Welt höherer sittlicher Werte?

Nein. Nach dem Zusammenhang des Briefes, in dem es steht, ist die rechte Deutung dieses knappen Wortes einfach die „christliche". Das Oben, auf das der Sinn sich richten soll, ist da, wo Christus ist (3, 1. 11. 16). Die vorangegangene Besinnung macht es deutlich, wie überwältigend einfach das gemeint ist. Christsein heißt mit Christus persönlich verbunden sein. Er kam zu uns, um uns die Herrschaft Gottes zu bringen, und hat dadurch unser Leben in dieser Welt für sich beschlagnahmt und geheiligt. Er litt und starb für uns und hat dadurch sein Kreuz zwischen uns und die gottlosen Bindungen dieser Welt gestellt. Er siegte für uns durch seine Auferstehung und reißt uns mit sich in das neue österliche Leben. Er lebt und regiert und macht uns dadurch aus Gästen und Fremdlingen zu Bürgern und Hausgenossen der Gottesfamilie. Er wird kommen als der Herr aller Herren, und wir warten ihm entgegen.

Solche persönliche Verbundenheit mit Christus macht uns frei von der Welt, frei zu seinem Dienst; sie gebietet uns, ständig gegen das Abgleiten in die Welthörigkeit zu kämpfen; sie weist uns zur Zucht und zum Gehorsam, zur Übung in der gesammelten Stille, zum Leben in Gottes Wort, zum Gebet; sie richtet alle unsere Gedanken und Sinne, alle Kraft des Willens „nach oben", wo Christus ist, der Herr.

Heinrich Rendtorff

HEINZ BECKMANN

Das Märchen vom Nullpunkt

Menschen und auch Völker könnte man danach unterscheiden, ob sie das Märchen ihres Lebens hinter sich oder vor sich haben. Wer das Lehrbuch der Geschichte nicht kennt, würde sich dabei wohl ganz unwillkürlich für jene Menschen und Völker entscheiden, die ihr Märchen erst übermorgen erwarten. Denn wie alt und bitter müssen doch Menschen oder Völker sein, die das Märchen schon hinter sich wissen! Die Geschichte aber lehrt, daß jede Erwartung des Märchens einen dunklen Strom von Blut und Tränen vor sich herwälzt, indessen das Märchen, das nur ferne noch hinter uns schimmert, einer vernarbten Wunde gleicht, die wohl bei widrigem Wetter noch schmerzt, aber selbst der Schmerz ist behutsam wie Trost. Aus dem Märchen, das gestern war, stillt man seines Herzens Durst, aber das Märchen auf übermorgen dörrt uns nur aus. So lehrt es die Geschichte, wenn auch unsere Wünsche es anders möchten.

Wie aber nun, wenn das Märchen weder gestern war noch morgen sein wird, sondern heute zur Hand ist? Wenn es also Menschen gäbe, die Zeitgenossen eines Märchens waren? Was wird denn aus ihnen, da Märchen doch Traum ist, wir aber immer nach dem Erwachen leben müssen? Diese Frage ist wichtig, ob sie auch unnütz erscheint. Tatsächlich sind wir nämlich alle Zeitgenossen eines Märchens gewesen und müssen uns fragen, ob wir heil davongekommen sind oder krank. Schon heute hat jener berüchtigte Nullpunkt unsrer Existenz, an den wir vor zehn Jahren zurückgeworfen wurden, den Schimmer des Märchens angenommen. Wo immer heute schwärmerisch vom Nullpunkt geredet wird, da möchte man gleich sein Bündel packen, um in das gelobte Land zurückzukehren. Das Bündel allerdings würde einem wohl an der Grenze zum Nullpunkt abgenommen werden, denn es gehörte zu den Eigenschaften dieses Paradieses, daß man dort nicht einmal ein Bündel mehr besaß, geschweige denn ein Dach über dem Kopf, und Steckrüben in bloßem Wasser waren eine Labsal für die grimmigen Magenschmerzen der Hungernden.

Doch halten wir damit lieber ein! Wir alle wissen ja noch, wie es damals um uns bestellt war, als wir keuchend am sogenannten Nullpunkt strandeten, wo es kein Gestern und erst recht kein Morgen mehr gab. Wissen wir das wirklich noch? Oder kann die Erinnerung schon gar nicht mehr durchdringen, weil dort unterdessen die Hecke eines Märchens gewachsen ist? Es ging uns erbärmlich damals. Aber wer fühlt sich heute ganz frei von einer geheimen Sehnsucht, dorthin zurückzukehren, an den Nullpunkt, wie man unsere Situation vor zehn Jahren immer wieder genannt hat? Sogar von einer Gnade des Nullpunktes sprachen wir damals mitten im Hunger. Vielleicht ist gerade sie die Wurzel der Sehnsucht, denn nach dem Augenblick der Gnade verlangt es auch den noch zurück, der sie inzwischen verwirkt hat. Aber so hoch brauchen wir gar nicht

erst zu greifen. Die Sehnsucht nach dem Nullpunkt, eine sehr verborgene Sehnsucht, von der niemand recht ahnt, wie heftig sie heute unser Dasein durchwirkt, diese Sehnsucht ist letzten Endes nichts anderes als das Heimweh des Menschen nach dem Märchen seines Lebens. Nur daß wir diesmal selbst Zeitgenossen des Märchens gewesen sind. Was immer an scheinbarer Ausweglosigkeit jedes einzelnen Tages damals in dem Märchen bitter enthalten war, das zählt nicht mehr, seit wir es hinter uns gebracht haben. Tatsächlich erlebten wir ja damals, wenn auch darbend, eine sehr unwahrscheinliche Zeit und wußten sogar, wie unwahrscheinlich sie war. Sie war bereits Märchen, während wir sie lebten.

Niemals sprudeln die merkwürdig abrupten Erinnerungen der Kinder lebhafter hervor, als wenn von jener Zeit die Rede geht. Niemals nämlich haben sie seitdem wieder eine solche Häufung außerordentlicher Vorfälle erlebt, niemals wieder hat das Leben so ihrem Drang nach Abenteuern entsprochen und nach einer möglichst ungeordneten Abfolge des Tages, der damals mit lauter Verwegenheiten gespickt war, wo man sich heute langweilt. Aber auch unsere Kinder erinnern Legenden, wie die Erwachsenen Märchen zu erzählen scheinen, wenn sie auf jenen offnen Güterwagen zu sprechen kommen, in dem sie eine Winternacht lang durch Schneetreiben reisten, nur um ein paar mittelalterliche Kunstwerke zu sehen, die sie aus geordneten Zeiten doch längst kannten. Aber am Ziel der verwegenen Reise, halb erfroren und hungrig, kam es ihnen so vor, als hätten sie vorher blinde Augen gehabt, denn erst jetzt, in der Not am Nullpunkt, enthüllte sich ihnen das große Trostgeheimnis der Kunst. Ohne Brot zu leben, war möglich; wir hatten es gelernt, aber für ein Bild, für einen Theaterabend im Hinterzimmer einer Bierkneipe oder für die Andacht in einer offnen Kirchenruine war man zu jeder Strapaze bereit, überwältigt von einer inneren Aufgeschlossenheit, die man bis dahin nicht für möglich gehalten hätte. Wahrscheinlich ist sie ein Märchen gewesen, diese innere Aufgeschlossenheit, da wir sie doch mit den Mitteln unseres heutigen Lebens niemals wieder zu erreichen vermöchten. Aber wir lebten damals das Märchen.

Doch es ist falsch, von unserm Aufenthalt am Nullpunkt als von einer Zeit zu reden. Das machte den Nullpunkt ja erst zum Nullpunkt, daß er außerhalb der Zeit lag. Man dürfte nicht einmal behaupten, die Zeit hätte damals stillgestanden. Nein, sie war überhaupt nicht mehr vorhanden, ihre beiden Pole lagen verschüttet, die Vergangenheit war zusammengebrochen, und eine Zukunft nur zu denken, mochte sich niemand erlauben, da wir doch unser Leben verwirkt hatten und erstaunt waren über jeden Tag, den wir trotzdem, wie kläglich auch immer, noch verbrachten. Zum erstenmal erlebten wir etwas, was Generationen vor uns nicht einmal geträumt hatten: wir waren aus der Verantwortung des Lebens entlassen. Unsern Mühen und Sorgen, allen unsern Wünschen und Plänen wurde plötzlich ein Punkt gesetzt, sie verschlugen nichts mehr. Wir hatten kapituliert. Es war nicht mehr unsre Sorge, was mit uns geschah, denn unsre Sorge hätte nichts daran ändern können. Also sorgten wir uns nicht mehr und waren, wenn auch tief bekümmert, wie die Lilien auf dem Felde. Wer wüßte es

nicht noch, daß uns in allem Kummer mitunter sogar auch die Fröhlichkeit der Vögel unter dem Himmel ankam? Geld und Zeit, diese beiden unentrinnbaren Häscher und Büttel des Daseins, galten nichts mehr. Sie wurden ohnmächtig, wo man nichts kaufen konnte und aller Aufgaben, die heute längst wieder unsre Tage fressen, los und ledig war am Nullpunkt unsrer verlorenen Existenz.

Vielleicht ist jetzt mancher schon unruhig geworden, weil wir hier so wundersame Märchen erzählen von einer Zeit, die doch die härteste und armseligste Zeit unseres Lebens gewesen ist, eine Zeit, in der wir dem nackten Existenzkampf schlimmer überantwortet wurden, als es seit Menschengedenken im Abendland vorgekommen war. Aber hören wir nur ruhig auf die Märchenerzähler; denn es gibt kein Märchen ohne verborgene Wahrheit. Auch dies nämlich gehört zur Wahrheit vom Menschen, daß es ihm nicht gut bekommt, wenn er vom Kampf um sein Dasein gänzlich befreit wird, wenn er seine Tage gesichert dahinlebt, ohne Furcht vor Hunger und Kälte, aber auch ohne Aussicht auf Überraschungen, auf ein Carepaket vielleicht von Menschen, die man nicht einmal dem Namen nach kannte. So handfest und simpel muß man es nehmen, denn ein unerwartetes Carepaket damals wog sehr viel mehr als heute die Italienreise, die wir uns wieder leisten können im wohltätig gesicherten Dasein. Gewiß, es war schlimm, daß wir uns um trocknen Brotes willen erniedrigen mußten. Und doch, wer ehrlich ist in der Erinnerung, wird noch wissen, daß es mitunter eine frische Lust war zu leben, als der Kampf um das Dasein alle seine feinen Masken abgeworfen hatte, die er heute schon längst wieder trägt. Heute haben wir wieder Sorgen, für die uns damals keine Zeit blieb im nackten Lebenskampf. Heute kommen die Kartoffeln auf den Tisch, ohne daß wir dafür erst drei Stunden weit über Land wandern brauchten. Wir merken überhaupt nicht mehr, daß diese Kartoffeln uns Mühe kosten. Wir sind von ganz anderen Sorgen geplagt. Wie könnten wir da an Kartoffeln denken! Damals dachten wir nur an Kartoffeln und an die Mühe, die sie uns kosten würden. Damals lebten wir in einem harten, aber auch klaren Kampf um unser Dasein. Und manchmal hat man aus allen unsern verfeinerten Komplikationen jetzt Sehnsucht nach einer solchen Zeit. Die Dinge waren damals ganz einfach geworden. Es ging um einen Topf voll Steckrüben — ach ja, Topf, das schreibt man heute so hin, aber bis man erst einmal einen Topf hatte damals! — ; es ging um eine Hand voll Holz, damit wir die Steckrüben auch kochen konnten; es ging um einen halben Zentner Kohlen, weil wir wenigstens zu Weihnachten eine halbwegs warme Stube haben wollten. Aber reden wir lieber nicht von Weihnachten! Niemals wieder werden uns solche Weihnachten gelingen wie damals am Nullpunkt, als wir gar nichts hatten und deshalb nur Freude machen konnten anstatt Geschenke. Für eine klägliche Griessuppe mit aufgesparten Korinthen, mit dem Zucker von sechs Wochen und mit synthetischem Zimt, für diese armselig kostbare Griessuppe am Weihnachtsabend haben wir damals wirklich dankbaren Herzens das Tischgebet gesprochen. Es war nichts als Geschenk, daß wir diese Griessuppe hatten, und es ist seitdem kein Weihnachtsfest vergangen,

ohne daß die Kinder mitten im neuen Reichtum der Bescherung von jener Suppe erzählt hätten, die Legende von der Weihnachtssuppe.

Siehe da, wir schwärmen! Und doch ist es wahrhaftig so gewesen. Niemand vergißt das wieder, denn am Nullpunkt lebten wir alle mit jener bildhaften Intensität, die den Kindheitserinnerungen eigen ist. Wir lebten heftiger damals, viel unmittelbarer als heute. Jeder Tag war ein neues Abenteuer und ein neues Geschenk. Aber wir lebten ein Märchen, wir lebten, als gäbe es mitten in Zeit und Geschichte die merkwürdige Zäsur eines Nullpunktes. Wir glaubten tatsächlich, uns am Nullpunkt zu befinden, es war sogar unmöglich für uns, es anders zu sehen. Darin bestand ja das Märchen, dessen Zeitgenossen wir gewesen sind. Wir hielten es für ausgemacht, daß wir am Nullpunkt lebten, in einer Zäsur der Geschichte, in einer Atempause vor der Schöpfung. Denn es war sehr wüst um uns her. Unser Aufenthalt am Nullpunkt ist eines der wunderbarsten Märchen gewesen, die Menschen je geglaubt haben. Wir alle glaubten damals, die Welt finge noch einmal von neuem an. Dort am Nullpunkt schien alles getilgt zu sein, was wir falsch gemacht hatten und schlecht, und das war, weiß Gott, nicht wenig. Dort am Nullpunkt glaubten wir noch einmal die Chance zu haben, mit der Welt, mit der Geschichte oder wenigstens doch mit uns selbst von vorne anzufangen. Wir waren von Trümmern umringt und sahen, daß wir alles ganz neu bauen mußten. Keine Generation vor uns hatte jemals eine solche Chance gekannt. Aber wir sahen nicht, denn wir lebten ja im Märchen, daß auch die neuen Häuser am Ende nur wieder Häuser sein würden. Und weil diese Häuser, die wir inzwischen aus der Chance eines vermeintlichen Anfangs gebaut haben, tatsächlich nur wieder Häuser geworden sind wie eh und je, deshalb quält uns heute die Sehnsucht der Enttäuschung, deshalb haben wir ein heimliches Verlangen, noch einmal wieder zurückzukehren in das gelobte Land am Nullpunkt, in das Märchen vom Menschen, der inwendig aufgebrochen war wie der Acker zur Saat und hätte doch alles ganz neu bauen können nach den kühnen Entwürfen am Nullpunkt, wenn er denn nicht Mensch wäre in Zeit und Geschichte.

Nichts soll geschmälert werden an dem Märchen vom Nullpunkt. Es bleibt in uns eingesprengt und wird dort manchmal noch meutern, während wir nüchtern zurückgekehrt sind in die landläufige Wohnküche von Zeit und Geschichte. Nur dort können wir leben, und wehe dem, der nicht begreifen will, daß unser Abenteuer am Nullpunkt ein Märchen gewesen ist, das Märchen einer unverhofften Zusammenkunft mit dem Untergrund unsres Daseins, auf dem wir sonst stehen. Es war eine Begegnung, wie man sie nur einmal lebendigen Leibes überlebt, ein Außersichsein von Ordnung und Zeit, ein Schritt über Grenzen, die unser Leben sonst halten. Hätte das Märchen angedauert, und manche scheinen das heute zu wünschen, so wären wir stumpf daran geworden, lethargische Nomaden des Zufalls, wie wir sie aus den Werken einiger zeitgenössischer Schriftsteller kennen, die noch nicht gemerkt haben, daß das Märchen vom Nullpunkt unwiderruflich vergangen ist und nun hinter uns liegt, einer vernarbten Wunde gleich, die nur bei widrigem Wetter noch schmerzt; aber selbst

der Schmerz ist behutsam wie Trost. Es lauern schreckliche Gefahren auf uns, wo wir das nicht vollziehen oder gar das Märchen vom Nullpunkt auf übermorgen vertagen wollen als heimliches Ziel unsrer Wünsche. Nichts könnte uns jetzt gründlicher verderben als ein Schwärmertum des Nullpunktes. Aber täuschen wir uns nicht, in uns allen rumort solches Schwärmertum, rumort besonders in den Zelten des Geistes, rumort in allen Künsten und nicht zuletzt auch unter den Frommen, die heute zur Fahnenflucht neigen aus dem mühseligen Schlamm einer gefallenen Welt, als wäre diese Welt nicht mehr ihre Welt und nicht ihre Schuld.

Das Märchen vom Nullpunkt liegt hinter uns. Dort gehören Märchen hin. Anders sind sie giftig. Es hat ungeheurer ordnender Kräfte bedurft, um das Märchen hinter uns zu bringen. Wir dürfen solche Anstrengungen nicht zunichte machen, indem wir mit unserm Aufenthalt am Nullpunkt liebäugeln. Wir sind Zeitgenossen eines Märchens gewesen. Das kann Kopf und Kragen kosten. Damals wußten wir das, aber die Schwärmer heute wissen es nicht mehr. Deshalb sind sie so gefährlich. Die Sehnsucht nach dem Nullpunkt bedroht den Boden unter unsern Füßen. Damals hatten wir keinen Boden mehr unter den Füßen, und es war manchmal eine wahre Lust zu leben, ganz ohne Boden und Ordnung. Wer sich aber willkürlich den Boden zerschlägt, geht daran zugrunde. Jedes Heimweh nach dem Nullpunkt enthält eine bedrohliche Feindschaft gegen die Ordnung des Lebens, eine halsbrecherische Zuneigung zu den Dämonen und die uralte Flucht aus der Plage der Existenz. Das Heimweh weiß ja nicht mehr, daß der Nullpunkt ein Märchen war. Die Schwärmer halten ihn für ein Paradies, in dem wir jüngst lebten, entlassen aus dem Hier und Jetzt und näher vielleicht am Jüngsten Tag, als es Menschen zu denken erlaubt ist. Im Heimweh nach dem Nullpunkt regt sich eine große Enttäuschung, denn heute sehen wir ja, was aus den kühnen Entwürfen einer neuen Welt inzwischen geworden ist, nichts anderes nämlich, als was auch schon vorher die Erde bewohnte und verdarb. Ach, und wie verriegelt, maskiert und oberflächlich sind doch unterdessen die Menschen wieder geworden! Wo blieb ihre innere Aufgeschlossenheit, ihre bereitwillige Liebe zum inwendigen Wesen der Dinge, ihr Hunger nach dem anderen Brot und das faszinierende Morgenrot eines scheinbar ganz neuen Tages? Es ist ein Märchen gewesen, so wahr wie ein Märchen, das soll niemand vergessen, aber ein Märchen. Wir haben es hinter uns gebracht. Wir mußten es hinter uns bringen, weil wir sonst an dem Märchen verkommen wären.

Und wieder ist wohl mancher schon ungeduldig geworden, weil wir hier so eindringlich von der Sehnsucht nach dem Nullpunkt reden, und er selbst weiß nichts davon und meint, sie wäre ein Hirngespinst, ein Aberwitz weltfremder Literaten, die sich nicht mit den nüchternen Gewohnheiten des Lebens abfinden wollen. Denn so töricht, möchte man annehmen, kann doch kein Mensch sein, daß er sich nach Pappe im Fensterrahmen, nach ungeheizten Stuben oder nach Steckrüben zurücksehnt. Aber nach einem Märchen sehnt man sich immer, das ist mit den Märchen so vermacht. Niemand sehnt sich nach Steckrüben. Aber

davon wissen wir ja schon gar nichts mehr. Das Märchen hat dort eine Hecke wachsen lassen, durch die unsre Erinnerung nicht mehr durchdringt. Die Hecke blüht, sie schimmert von ferne und lockt, denn es war eine ganz außergewöhnliche Zeit damals, und erst das Gewöhnliche wird uns zur Pein. Oft merken wir gar nicht, wie uns die Sehnsucht nach dem Nullpunkt umtreibt, wie wir immer noch unter dem Wahn leben, wir hätten damals wirklich von vorne anfangen dürfen. Es gibt einen sehr offenkundigen Beweis dafür, wie stark wir heute von solcher Sehnsucht und von solchem Wahn beeinflußt werden. Das allgemeine Gerede von der Restauration beweist es. Man bekommt es nachgerade in jeder Stammkneipe zu hören. Forscht man ihm nach, so lassen sich für dieses Gerede wohl drei Gründe finden. Erstens ist es möglich, in vielen Fällen sogar sicher, daß die Leute überhaupt nicht wissen, wovon sie da reden. Sie haben das hübsche Wort Restauration irgendwo aufgeschnappt und tragen es arglos weiter, denn es ist ja wirklich ein schönes Wort und hat den Vorzug, gegen allerlei Mächte gerichtet zu sein, denen man ohnedies am Zeuge flicken möchte, zumal sie nicht ganz unschuldig daran sind, daß uns das Märchen vom Nullpunkt so rasch wieder abhanden kam. Das war der erste Grund, ein recht harmloser, wie man sieht, denn Schlagworte sind zwar ansteckend, aber bald abgenutzt.

Der zweite Grund, der sich für das Gerede von der Restauration finden läßt, ist schon ein wenig ernster, jedenfalls für Christenleute, die mit Matthias Claudius wissen sollten, daß „der Plan Gottes nicht der Länge, sondern der Quere nach zu suchen ist". Und damit haben wir den zweiten Grund halbwegs schon genannt. Wer nämlich von Restauration redet, setzt eine ständige Vorwärtsbewegung der Geschichte als Normalfall voraus, hält es demnach für ausgeschlossen oder doch strafwürdig, dann und wann in eine Rückwärtsbewegung zu verfallen. Warum ist es eigentlich so streng verboten, auch einmal rückwärts zu reisen, zumal wir doch vorwärts so viel Unfug angerichtet haben? Sind wir dermaßen fasziniert von einem vagen Märchen auf übermorgen, daß wir es gar nicht abwarten können, dorthin zu gelangen? Oder wohin haben wir es so eilig, daß wir jeden Schritt rückwärts mit Schmähungen überschütten? Hätte nun aber die Geschichte tatsächlich nur diese eine Bewegung der Länge nach, vorwärts also, wie wir meinen, so müßte der Normalfall der Vorwärtsbewegung doch jeden Sinn verlieren, wenn es nicht einmal möglich wäre, gelegentlich auch rückwärts zu gehen. Soviel sollten wir eigentlich am Nullpunkt gelernt haben, daß der immerwährende Vorwärtsdrang des Menschen nicht nur in sich selbst barer Unfug, sondern obendrein auch noch verhängnisvoll ist. Aber er währte ja gar nicht immer, dieser fatale Vorwärtsdrang, von dem wir einfach nicht mehr loskommen. Erst seit einigen, nicht ganz unverdächtigen Jahrhunderten haben die Menschen es sich angewöhnt, den Vorwärtsdrang für die Normalrichtung der Geschichte zu halten. Was uns vor zehn Jahren vorübergehend aus dieser Zwangsvorstellung befreite, war doch wohl die Einsicht, daß unser Aufenthalt am Nullpunkt das Ergebnis einer Katastrophe war, keiner ganz kleinen übrigens, wiewohl größere auszudenken wir heute, vorwärts drängend, durchaus in der Lage sind.

Hier haben aber Christenleute noch ein Wort unter sich auszuhandeln. Dabei wird es erlaubt sein, der Eschatologie ihr eigenes Zeitmaß vorzubehalten, waagrecht oder lotrecht oder gar beides unfaßbar miteinander verquickt — wer kann und wer darf das wissen? Außerhalb dieses Zeitmaßes jedoch sollten nicht gerade wir so anfällig sein für die etwas primitive Zwangsvorstellung von der Vorwärtsbewegung der Geschichte, zumal diese Zwangsvorstellung recht intime Beziehungen zum Fortschrittsglauben unterhält, zu einer Art Märchen auf übermorgen also, das noch immer Ströme von Blut und Tränen vor sich hergewälzt hat. „Es ist nämlich die Wahrheit zu aller Zeit in der Welt gewesen", sagt Matthias Claudius, nachdem er von dem Plan Gottes gesprochen hat, der vielleicht nicht der Länge, sondern der Quere nach zu suchen sei. Falls das aber so ist, und die Existenz des Menschen sieht ganz danach aus, dürften wir eigentlich nur wenig daran interessiert sein, ob die Geschichte sich vorwärts oder rückwärts bewegt, ganz abgesehen davon, daß uns einfach das Augenmaß dafür fehlt, ob es jetzt rückwärts oder vorwärts geht. Wenn wir von einer Zeit behaupten, daß sie restaurativ sei, so beweisen wir damit nicht mehr, als daß unsre Wünsche diese Zeit anders gewollt hätten. Uns aber geht es doch gar nicht um vorwärts oder rückwärts, zumal wir nicht zu wissen vermögen, was jetzt vorwärts oder rückwärts ist, sondern es geht uns, so sagen wir jedenfalls, immer um den Menschen. Der Mensch aber ist, wie wir aus der Bibel gelernt haben, ein einigermaßen unveränderliches Geschöpf, es sei denn, er zöge den neuen Menschen an, aber das geht weder vorwärts noch rückwärts, das geht wahrhaftig nur der Quere nach. Verändert hat sich der Mensch im Laufe der höchst veränderlichen Geschichte, soweit sie uns betrifft, wohl nur insofern, als er vor lauter Vorwärtsdrang mehr und mehr aus der Wahrheit des Glaubens abgefallen ist. Und man darf es getrost ein Ärgernis nennen, daß dieser ganz offenkundige Zusammenhang heute gern totgeschwiegen wird. Es könnte ja sein, daß man sonst dem Vorwärtsdrang aufsagen müßte. Gerade Christenleute also sollten nicht allzu laut miteinstimmen in das Gerede von der Restauration, denn sie geraten dabei leicht in den Verdacht, daß auch sie von dem morgigen Tag der Menschengeschichte mehr erwarten als von dem gestrigen. Das aber hieße doch, daß das Salz dumm geworden ist.

Der zweite Grund für das Gerede von der Restauration ist also ein Grund der Scheuklappen, denn seit einigen, nicht ganz unverdächtigen Jahrhunderten können die meisten Menschen tatsächlich nicht mehr anders als fortschrittlich denken. Sie können es wirklich anders nicht mehr, und wenn unversehens dieses falsche Zeitmaß unterbrochen wird, von einer Katastrophe beispielsweise, die alles zurückwirft, dann reden wir von einem Nullpunkt, und auch diese Bezeichnung stammt ja aus dem beharrlichen Vorwärtsdenken, das sich nun freilich an den Anfang der vorwärts drängenden Zahlenreihe zurückversetzt wähnte. Jetzt aber kommen wir zu dem dritten Grund für das Gerede von der Restauration, und dieser dritte Grund führt uns recht eigentlich erst wieder zurück in unsre Betrachtung über das Märchen vom Nullpunkt. Doch mußten wir die beiden anderen Gründe zuvor beschreiben, denn niemand läßt sich gerne nach-

sagen, daß er einem Schlagwort aufgesessen oder aber dem Fortschrittsglauben hörig sei. Um so eher werden wir ihn jetzt bei dem dritten Grund erwischen, der nämlich nichts anderes ist als unsre geheime Sehnsucht nach dem Märchen vom Nullpunkt. Das Gerede von der Restauration beweist, wie tief tatsächlich diese geheime Sehnsucht heute unser geistiges Leben durchwirkt. Wir fühlen uns einfach enttäuscht, sobald wir an die Chance zurückdenken, die uns am Nullpunkt gegeben war; wir sind traurig, weil alles so rasch wieder in die gewohnte Ordnung zurückgekehrt ist. Deshalb reden wir von der Restauration. Denn tatsächlich glaubten wir ja damals, am Anfang zu stehen, schlechterdings am Anfang, und also eine neue Welt bauen zu dürfen auf den Trümmern. Wir lebten am Nullpunkt, als wäre das große Galopprennen der menschlichen Geschichte plötzlich abgestoppt worden und die Rennleitung hätte alle Pferde hinter das Startband zurückbeordert. Es gab gar nicht wenige Menschen damals, und es waren die schlechtesten gewiß nicht, die glaubten, daß jetzt das große Galopprennen noch einmal von vorne gestartet und diesmal ganz anders verlaufen würde, als wir es bislang gewohnt waren. Heute sehen wir, wie bitter wir uns darin getäuscht haben; doch fällt es uns schwer, verzaubert vom Nullpunkt, endlich wieder einzusehen, daß Häuser nur Häuser bleiben, auch wenn man sie neu baut. Und was für die Häuser gilt, traf leider auch auf den Geist zu. Der Frühlingssturm einer neuen Welt blieb aus, und noch heute behelfen wir uns mit der fragwürdigen Modernität einer Kunst, die bereits in unsern Jünglingsjahren nicht mehr ganz jung war. Wir sind bitter enttäuscht, weil es uns so offenkundig mißlungen ist, eine neue, ganz andere Welt aus dem frischen Tohuwabohu am Nullpunkt zu bauen. Und nun schweift da ein beflissener Schwarm von Savonarolas durch die Konsolidierung unsres Daseins, an der sie selbst wacker teilnehmen, und tischt uns alte Binsenwahrheiten über die wenig ermunternde Beschaffenheit des Menschen auf. Was haben eigentlich diese Savonarolas und Schwärmer vom Nullpunkt für ein Menschenbild, daß sie sich so arg enttäuscht zeigen, seit der Mensch aus dem Märchen vom Nullpunkt wieder eingekehrt ist in das ganz gewöhnliche Gasthaus seiner Existenz?

Augenscheinlich, und da liegt wohl der Fehler, hatten sie vom Nullpunkt her große Erwartungen an den Menschen gesetzt, ohne darüber nachzudenken, woher sich diese Erwartungen eigentlich erfüllen sollten. Sonst würden sie nämlich nicht so unbedacht über die vermeintliche Restauration schelten, die doch in Wirklichkeit eine der erstaunlichsten Leistungen des Menschen unsrer Tage darstellt. Wer kein Zauberbild, sondern die nüchterne Vorstellung der Bibel vom Menschen besitzt, wird kaum in die Gefahr geraten, den Menschen wie Kehricht fortzuwerfen, nur weil er enttäuscht ist. Dazu besteht gerade heute wenig Anlaß, denn die Überwindung des Nullpunktes aus dem Willen zur Ordnung war dem Menschen der Katastrophe nicht ohne weiteres zuzutrauen. Jetzt aber, nachdem ihm die Abdeichung seiner kaum noch rettbaren Existenz gelungen ist, jammert er im Schutz der Deiche über die Restauration und spricht abschätzig von bloßen Fassaden, wenn er die bergenden Deiche sieht. Und da plärrt es denn in allen Gassen vom Gezeter über unsern Komfort und das

gewissenlose Wohlleben, als ob das jemals anders gewesen wäre, seit wir alle — auch die Christenleute! — die Wohlfahrt des Menschen auf unsre Fahnen geschrieben haben und uns vor Eifer gegenseitig zu überrunden versuchen, wenn es darum geht, berechtigte soziale Forderungen nach Möglichkeit heilsgeschichtlich zu begründen. Wer hat es den Menschen denn beigebracht, den sogenannten Lebensstandard zum Maß ihres Daseins zu machen? Sind wir daran wirklich so unschuldig, daß wir uns heute entrüsten dürfen, weil der Mensch unsrer Tage sich in seinem gehobenen Lebensstandard genau so verhält, wie man es hätte erwarten müssen, falls man kein Zauberbild vom Menschen hat? Wie töricht ist doch alles dieses Gerede von Restauration und Komfort, solange man nicht einsieht, daß wir aus Enttäuschung so reden, weil wir es um keinen Preis wahrhaben wollen, daß wir von uns selbst enttäuscht sind. Die viel geschmähte Restauration ist nämlich unser eigenes, ebenbürtiges Kind, sie ist eine der selbstverständlichsten und natürlichsten Zeitbewegungen, die wir erlebt haben. Sie steckte tief in uns allen, ehe sie noch recht zum Zuge kam. Mir scheint, es ist an der Zeit, das endlich einmal klar zu erkennen und nicht immer so zu tun, als hätten irgendwelche Böslinge sich hinterrücks verabredet, uns gegen unsern Willen eine Restauration aufzuhalsen. Wir selbst haben spätestens seit dem Nullpunkt nichts anderes gewollt.

Es hätte nur einen einzigen Weg gegeben, die Restauration als natürliche Folge des Märchens vom Nullpunkt zu vermeiden, falls man sie überhaupt vermeiden wollte, und das wollten wir tatsächlich ja nicht. Der einzige Weg hätte etwa folgendermaßen aussehen müssen: Leute, die kein Dach mehr über dem Kopf hatten oder doch zwischen klaffenden Wänden und hinter Pappfenstern hausten, hätten darauf verzichten müssen, sich eine neue und möglichst heile Wohnung zu wünschen, sie hätten nicht einmal den Traum von einer heilen Wohnung aufkommen lassen dürfen; denn damit allein war schon der Keim zur Restauration gelegt. Leute, die Steckrüben in bloßem Wasser aßen, durften nicht auf einen kräftigen Schweinebraten hoffen. Jeder Regisseur und Schauspieler hätte damals in Scheunen und Tanzsälen alle Gedanken an ein handfestes Theater verscheuchen sollen, anstatt jetzt hinterher, wo er allabendlich wieder auf einer brauchbaren Bühne spielt, kokettierend vom Scheunentheater zu schwärmen. Und die Katakombe oder die hölzerne Notkirche hätte uns auf alle Zeit als der Inbegriff der Kirche gelten müssen, als die einzige Möglichkeit, Gott zu dienen. Nur so wäre uns die Restauration erspart geblieben, und wir könnten als die Bettler, die wir wahrhaft sind, auch fürderhin in Lumpen umherlungern. Aber der Bettler, der wir wahrhaft sind, hat seine Armut doch gerade erst darin, daß wir nicht nach einem Bettler aussehen und beileibe auch nicht aussehen wollen.

Damals am Nullpunkt wäre wohl niemand auf den verrückten Einfall gekommen, freiwillig und für alle Zeit in der schlotternden Notdürftigkeit zu verharren. Ganz im Gegenteil: wir haben das Märchen vom Nullpunkt, das ein Märchen auf Kopf und Kragen war, nur deshalb überstanden, weil wir fest entschlossen waren, ihm ein Ende zu setzen. Wo wir aber entschlossen waren,

unsre Nissenhütte eines Tages mit einer neuen Wohnung zu vertauschen, da setzten wir selbst alles das in Bewegung, was wir heute Restauration nennen. Wo ein ganzes Volk vorerst kein anderes Ziel mehr kennen konnte, als endlich wieder satt zu werden, als endlich wieder wohnen zu dürfen, als endlich wieder Ordnung zu haben und einen sauberen Anzug, da konnte sich gar nichts anderes ereignen, als was sich denn tatsächlich seit der Überwindung des Nullpunktes ereignet hat. Wenn wir nur ehrlich wären, würden wir uns sogar auch daran erinnern, welche Wünsche wir als Soldaten während des Krieges an ein künftiges Leben hatten. Gewiß, wir glaubten nicht, hernach noch Wünsche haben zu dürfen. Aber so leicht lassen Wunschbilder sich nicht beschwichtigen. Wir wünschten trotzdem, und zwar wünschten wir uns von Herzen ein Leben der Ordnung, ein einigermaßen sauberes Leben nach so viel Schmutz, ein Leben in Ruhe, ein Leben möglichst ohne Weltgeschichte, ohne historische Augenblicke, ein Leben etwa, wie es heute in allerlei kuriosen Begleiterscheinungen der Restauration tatsächlich zum Vorschein gekommen ist bis hin zum Frack und zum Rüschenrock. Kurzum, wir zögerten nicht, uns nach allzu viel „zwanzigstem Jahrhundert" ein wenig Biedermeier zu wünschen. Aber wie es mit erfüllten Wünschen so geht, hernach ist man enttäuscht und schimpft, nicht auf sich selbst freilich, weil man so törichte Wünsche hatte, sondern auf die Erfüllung der Wünsche. Sicher wäre es sehr reizvoll, dem Biedermeier in unserm heutigen Leben nachzuspüren bis hinein in die ach so moderne Kunst der Abstrakten. Es wimmelt da von Biedermeier. Aber wer sagt uns denn, ob wir nicht gerade dadurch erst fähig wurden, aus der Misere des Zusammenbruchs herauszugelangen? Wir reden heute so viel von dem Verlangen der Menschen nach Frieden. Wehe aber, wenn sie sich anschicken, eine friedliche Existenz zu etablieren, einigermaßen so zu leben, wie wir in einem hoffentlich dauerhaften Frieden schon gerne leben müßten, falls er uns nicht an unsrer eigenen inneren Unruhe oder Schwärmerei gleich wieder zerbrechen soll.

Das restaurative oder gar biedermeierliche Verhalten des heutigen Menschen könnte nämlich mitten zwischen Atombomben eine weit bessere Friedensgarantie werden als alle Manifeste. Der Stil gewisser hochpolitischer Empfänge in Moskau zum Beispiel, der sehr weit davon entfernt ist, ein moderner Stil zu sein, scheint darauf hinzuweisen, daß die Menschen heute anfangen, wieder Gefallen zu finden am Erdenleben, daß also dem chronischen Selbstmordrausch unsres Jahrhunderts allmählich vielleicht ein Ende gesetzt würde. Wie immer man aber die Dinge beurteilen will, so war und ist doch die sogenannte Restauration eine natürliche Folge, ein geradezu notwendiges Ergebnis der Katastrophe, die hinter uns liegt. Wir haben an der Front und am Nullpunkt Träume geträumt, die eine recht fatale Ähnlichkeit hatten mit dem Lebensbild, das uns heute umgibt. Nur erfanden wir uns jetzt, seit solche Träume sich erfüllten, das schöne Märchen vom Nullpunkt und merken gar nicht, daß es die Erfindung des Menschen ist, dem zu allen Zeiten die jeweilige Gegenwart lästig war. Deshalb erfand er sich ja rückwärts oder vorwärts die Märchen, das Märchen vom goldenen Zeitalter der Großeltern oder das Märchen von der paradiesischen

Zukunft des Menschengeschlechtes, um derentwillen wir noch darben müssen. Uns blieb es vorbehalten, die Zeit unsrer bittersten Not zum Märchen zu erheben. Das ist gewiß kein schlechter Charakterzug des heutigen Menschen, daß er sich ausgerechnet den Nullpunkt seiner Existenz zum Märchen wählte, denn da jedes Märchen Wahrheit enthält (auch das Märchen vom goldenen Zeitalter!), sind wir mit dem Märchen vom Nullpunkt der Wahrheit des Glaubens um einen halben Schritt nähergekommen, selbst wenn wir keinen Gebrauch davon machen. Wir haben tatsächlich eine Zeit erlebt, die uns mit ihrer radikalen Armut reicher gemacht hat, als andere Generationen es gewesen sind. Wenigstens könnte sie uns reicher machen, sobald wir begreifen, daß sie ein Märchen war, ein Außersichsein aller Ordnung und Zeit, ohne die wir auf die Dauer nicht existieren können. Wer am Nullpunkt lebte, muß unser heutiges Dasein enttäuschend finden, nur würden wir den Reichtum, den wir damals aus Armut gewannen, uns zum Nutzen noch mehren, wo uns die Einsicht gelänge, daß jedes Leben enttäuschend ist, solange man es an einem Märchen und nicht an der eigenen Gebrechlichkeit mißt. Die Schwärmer vom Nullpunkt wollen uns heute ein Leben aufschwatzen, das sozusagen aus nichts als Blöße geknüpft ist, aus immerwährendem Elend, aus härenen Gewändern und Bretterbuden, aus Trümmern und möglichst viel Angst. Sie sind verliebt in die Angst; und unbehaust, sagen sie, sehr unbehaust sei der Mensch. Wahrhaftig, das ist er. Aber das war er schon stets, nur hat er bislang nicht daraus gefolgert, daß er demnach auch in Ruinen und Scheunen wohnen müßte. Obgleich unbehaust seiner Sünde nach, wohnte er doch so behaglich, wie es nur irgend ging. Obgleich ein Bettler um Gnade, trachtete er doch danach, sein Leben abzusichern durch Besitz. Eine Blöße zwischen Himmel und Erde, das ist der Mensch. Aber über seine Häuser und sogar auch über seine Kirchen wölbte er stets ein Dach, und wo Trümmer sich häuften, da räumte er sie fort und baute ein neues Haus, nur ein Haus freilich, denn mehr ist ihm nicht gegeben.

Das Märchen vom Nullpunkt, wie es die Schwärmer uns erzählen, ist ein bedenkliches Anzeichen dafür, daß wir die Spannungen unsrer irdischen Existenz nicht mehr aushalten. „Wir sind Bettler, das ist wahr!", hat Martin Luther kurz vor seinem Tode geschrieben. Aber es ist ihm im Traum nicht eingefallen, wie ein Bettler zu leben. Und wer ihm gar hätte beibringen wollen, daß doch sein ganzes irdisches und sattsam bürgerliches Dasein nichts als Fassade sei, dem hätte er mit derbem Zorn heimgeleuchtet, denn Martin Luther war noch Kraftfeld genug, um die Spannungen auszuhalten zwischen den sehr notwendigen, wenn auch armseligen Aufgaben unsres irdischen Geschäftes und unsrer Ohnmacht vor Gott. Wir aber meinen heute, unsre Ohnmacht vor Gott durch ein möglichst ohnmächtiges Dasein beweisen zu sollen, und versündigen uns damit, so wenigstens würde Luther geurteilt haben, fortwährend gegen unsre christlichen Aufgaben, die dem Knecht gebieten, seinen Pferdestall sauber zu halten. Die geheime Sehnsucht nach dem Märchen vom Nullpunkt ist letzten Endes nur Flucht aus dem Amt und Dienst des Stallknechtes, den man heute der Restauration bezichtigt, wenn er in seinem Stall auf Sauberkeit und Ordnung

sieht. Wo etwas sauber ist und seine Ordnung wiedergewann, da reden wir von Fassade, anstatt uns zu freuen, weil der Mensch zunächst einmal darauf erpicht war, wieder Ordnung zu schaffen und wenigstens einen Teil des aufgehäuften Schmutzes fortzukehren.

Das Märchen vom Nullpunkt ist lebensgefährlich, solange wir nicht einsehen, daß es ein Märchen ist. Jedes Märchen hat Wahrheit, aber eine Wahrheit ohne das Zwielicht der Welt, in dem wir leben. Das Märchen zeichnet die Wellen unsres Daseins ab, wie auf dem Grund des Meeres. Aber während wir in den Wellen treiben, können wir die Schrift auf dem Grund des Meeres nicht entziffern. Sie bleibt uns ein Märchen. Dabei ist diese Schrift nichts anderes als der Bodensatz unsres Lebens, beide bedingen einander. Wer Leben haben will ohne die Schrift des Märchens, ist nur ein Staubkorn im Wind. Wer aber das Märchen haben will ohne die Mühsal und Enttäuschung des Lebens, der ist weniger als ein Staubkorn, ein Träumer nämlich und Schwärmer, und vergiftet das Leben. Am Nullpunkt haben wir es erfahren: ohne Steckrüben und ohne Pappe im Fenster gab es keinen Aufenthalt am Nullpunkt. Heute aber gilt uns nur noch das Märchen von einer unwahrscheinlichen Zeit, in der wir die Welt hätten wenden können. Augenscheinlich jedoch war der Nullpunkt selbst ein Märchen, denn als wir ihn hinter uns gebracht hatten, lebten wir getrost wieder im gewohnten Maß unsres Daseins, wie alle Menschen vor uns gelebt haben. Es ist deshalb notwendig, zu sagen, daß auch das schöne und immer noch lockende Wort von der Gnade des Nullpunktes ein Märchenwort gewesen ist, wahr wie ein Märchen, aber verhängnisvoll falsch, wenn wir jetzt meinen wollten, unser restauriertes Dasein stünde der Gnade im Wege und wir müßten demnach umkehren in das gelobte Land der Trümmer und Hungersnöte, um der Gnade teilhaftig zu werden. Es hat in dieser Welt noch niemals einen Nullpunkt gegeben, niemals eine Chance, die Welt zu wenden oder von vorne anzufangen, es sei denn auf Golgatha. Neu werden können wir nur mitten in der Erbärmlichkeit unsres Daseins, denn dorthin zielt die Gnade Gottes, dort hinein gab sie ihren eingeborenen Sohn, und wer mit Märchen rückwärts oder vorwärts aus unsrer immer gegenwärtigen Erbärmlichkeit zu flüchten versucht, der entweicht der Gnade, der einzigen Chance, den neuen Menschen anzuziehen. Wir sind Zeitgenossen des Märchens vom Nullpunkt gewesen. Wir sind bitter enttäuscht, weil das Märchen nicht hielt, was es uns zu versprechen schien, und vor lauter Enttäuschung vergällen wir uns jetzt unsre eigene Gegenwart und schwärmen vom Nullpunkt.

Es war ein wundersames Märchen, das Märchen vom Nullpunkt. Nun aber ist es an der Zeit, aus diesem Märchen zu lernen, anstatt davon zu schwärmen, denn wir haben es verwirkt, wie wir noch alle Märchen unsres Lebens verwirkten. „Und atme in dieser herben Welt mit Müh!", sagt Hamlet sterbend zu Horatio. Das ist unser Teil, und alle Fahnenflucht in ein Märchen ist Fahnenflucht aus der Gnade, die uns gerade dort heimsuchen will, wo wir in dieser herben Welt mit Mühe atmen, hier und jetzt also, nicht gestern, nicht morgen, niemals in einem Märchen, und sei es auch das Märchen vom Nullpunkt.

ERNST KINDER

Dogmenfreies Christentum?

Die Bedeutung des Dogmas im evangelischen Glauben und in der evangelischen Kirche

1

Die Zusammenstellung von „evangelisch" und „Dogma" ist heute weithin problematisch geworden. „Evangelisch" sei doch, so argumentiert man, ein Christentum persönlicher Gewissenüberzeugung und Glaubenserfahrung, wogegen in „Dogma" die Bindung an transpersonale, objektive Sachverhalte und Lehren liegt. Wie schon im vorigen Jahrhundert meint man auch heute nicht selten, beides sei eigentlich miteinander unverträglich; „evangelischer" Glaube sei im Grunde eine dogmenfreie und dogmenlose Art des Christentums; seinem grundsätzlich personalen und existentiellen Wesen nach widerspreche er geradezu einem dogmengebundenen Christentum, welches typisch katholisch sei. Im protestantischen Allgemeinbewußtsein gilt als „evangelisch" weithin eine solche Art des Christentums, die in erster Linie durch den revolutionären und kritischen Protest gegen das, was man für katholisch hält, bestimmt ist; vage und unklar bleibt jedoch, was es positiv enthalte; das liegt im Persönlichen und Aktuellen, beschränkt sich auf bloße Prinzipien oder Tendenzen, soll sich aber auf keinen Fall durch inhaltliche, objektive Sachbindungen auszuweisen brauchen.

Kann sich nun die Auffassung von „evangelisch", die sich hinter solcher Entgegensetzung von „evangelisch" und „Dogma" verbirgt, wirklich mit Recht auf das Evangelium selbst berufen, von dem doch das echt „Evangelische" getragen ist und seinen Namen empfängt, oder wird sie nicht vielmehr im Grunde, weithin unbewußt, von dem weltanschaulich bestimmten Gegensatz zwischen dem Existentiellen und Objektiven, dem Funktionellen und Substantiellen, zwischen Akt und Sein überhaupt beherrscht, während sich das Evangelium selbst vielleicht gar nicht in solche Alternativen einspannen läßt, ohne dadurch überfremdet und vergewaltigt zu werden, weil es in seiner eigentümlichen Lebendigkeit und Wirklichkeit jenseits dieses Entweder-Oder lebt und wirkt? Nach unserer Überzeugung wird die Reduktion des Christentums auf die personalen, existentiellen und aktuellen Momente, die seinem objektiv-inhaltlichen Gehalt nur noch funktionale Bedeutung für jene zuerkennen will, dem Evangelium in seiner lebendigen Fülle nicht gerecht, sondern radikalisiert nur eine seiner Seiten, indem sie diese von ihrem Lebensgrund und bleibenden „Mutterboden" losreißt, während sie doch in Wahrheit gar nicht ohne die andere Seite bestehen kann, die hier ausgeschaltet wird, nämlich die selbstmächtig transpersonale und substantielle. Eine solche fälschliche Radikalisierung kann nur leben von einer falschen, nicht von der Sache selbst erzwungenen

Entgegensetzung und treibt schließlich zur Selbstaufhebung. Alles Christentum, welches nicht in erster Linie gehorsam aus der positiven Substanzfülle des Evangeliums lebt, sondern bei dem das Pathos des „Anti", das Ressentiment offen oder heimlich das tatsächlich vorherrschende und treibende Motiv ist, und das im übrigen durch bloße Radikalisierungsprinzipien und dynamische Tendenzen statt durch eine inhaltlich aufweisbare Sachbindung bestimmt ist, befindet sich unter dem Banne einer dem Evangelium im Grunde fremden Geisteshaltung in dem Gefälle eines fortwirkenden Substanzschwundes, in dessen unaufhaltsamem Verlaufe es sich mehr und mehr zu einem aktualistischen Christentum des „Als-Ob" aufzehrt. Es scheint uns in der Tat eine Lebensfrage für den deutschen Protestantismus von heute zu sein, ob er aus der Befangenheit in jener dem Evangelium zutiefst fremden und es empfindlich verkürzenden Entgegensetzung heraus eben vom Evangelium selbst her zu echter positiver Substanzbindung in seiner lebensvollen und lebenzeugenden Fülle findet, die sich dann auch in echter Dogmenbindung äußert.

Das kann natürlich nur von innen nach außen gehen und nicht umgekehrt mit positivistischer, autoritativer Dogmenbindung anfangen. Deshalb ist hier mit taktischen Zweckmäßigkeitserwägungen im Blick auf die verheerenden Folgen nichts geholfen — alles, was in Theologie und Kirche (und auch sonst, z. B. in der Politik) aus bloßer Besorgnis und Angst geboren wird, führt zu entmündigender Tyrannis! —, sondern nur mit innerem Gehorsam gegenüber der Wirklichkeit dessen, dem wir Leben, Eigentlichkeit und Freiheit verdanken. Auch ganz abgesehen von den Folgen meinen wir, daß es dem im Neuen Testament bezeugten Evangelium und der wirklich evangelischen Reformation des 16. Jahrhunderts nicht enspricht, wenn Glaube und Kirche auf eine ausgesprochene inhaltliche Sachbindung verzichten, die sich auch in dem Wahrheitsbekenntnis eines Dogmas äußern muß. Von der Eigenart und der eigentümlichen Wirksamkeit des Evangeliums her gilt es die notwendigen inneren Beziehungen zum Dogma aufzuweisen, in dem sich eine inhaltlich verpflichtende und zu inhaltlichem Wahrheitsbekenntnis nötigende Substanzbindung ausdrückt. Nicht als ob schon das Dogma als solches einen evangeliumsgemäßen Glauben und das Heil der Kirche gewährleiste; wenn man jedoch das Dogma mißachtet und grundsätzlich vom „Evangelischen" ausschließt, so verkürzt man damit nach unserer Überzeugung das wahrhaft Evangelische in verhängnisvoller Weise und zum Unheil für die evangelische Kirche.

2

In der von Luther ausgelösten Reformation spielte wohl der leidenschaftliche Protest nicht nur gegen die spätmittelalterlichen Auswüchse und Mißbräuche der damaligen römisch-katholischen Kirche, sondern zumal gegen ihr ganzes, das Evangelium teils durch griechische Seinsmetaphysik und Anthropologie, teils durch römische Verrechtlichung überfremdendes System eine bedeutende Rolle,

aber dieser Protest war doch von einem tief Positiven und Inhaltlichen getragen: man protestierte nur deswegen gegen jenes Römisch-Katholische, weil man sich neu und entschieden zu der Substanz des in der Heiligen Schrift authentisch bezeugten Christusevangeliums bekannte, dessen man wieder elementar in seiner lebensvollen Fülle und Kraft inne geworden war. "Pro-testari" ist ja ein wurzelhaft positives Wort: „sich zu etwas zu bekennen"! Man protestierte nicht im Namen des autonomen subjektiven Gewissens, sondern aus dem in Gottes Wort (und zwar in dessen Sachgehalt!) gefangenen und gebundenen Gewissen heraus, und man protestierte auch nicht im Namen der verabsolutierten persönlichen Heilserfahrung und neuen Existenzauffassung, sondern im Namen des diese tragenden und umschließenden Evangeliums, zu dessen Inhalt man sich bekannte.

Luther kannte keine persönliche Heilsgläubigkeit („fides qua creditur"), die des Evangeliums nur als eines Anstoßes (gleichsam eines „Katalysators") bedarf, das Eigentliche aber doch in sich selbst hat und aus sich heraus aktualisiert, sondern nur eine solche, die eben in ihrer Existentialität und Aktualität von dem selbst mehr als nur existentiellen und aktuellen Offenbarungs- und Glaubensgehalt des Evangeliums („fides quae creditur") lebt und zehrt. So emanzipierte sich in der lutherschen Reformation nicht etwa ein revolutionärer religiöser Subjektivismus von dem überpersönlichen Substanzgehalt der Kirche, wie es ein späterer Protestantismus dann weithin tat (um dann um so sicherer und tiefer unter die Fremdherrschaft philosophischer und weltanschaulicher Prinzipien zu geraten), sondern sie blieb dem alles tragenden Christusevangelium gehorsam, welches kraft seines Eigengehaltes und seiner Eigenmacht den Menschen zur Eigentlichkeit Gott gegenüber (und damit sich selbst und der Welt gegenüber) befreit und zum Heil bei Gott schöpferisch errettet, und welches darum in der Kirche alles beherrschend obenan zu stehen hat. Die lutherische Reformation wollte in erster Linie, daß dieses Evangelium in seiner ungetrübten Klarheit und ungefälschten Wahrheit inhaltlich (und nicht bloß als Prinzip oder Impuls) beherrschend im Mittelpunkt der Kirche stehe und oberste Richtschnur alles ihres Tuns und Redens und aller ihrer Einrichtungen sei. Das kann aber nicht der nur erlebten Aktualität einer protestantischen Dynamik oder dem Hochhalten bloß eines protestantischen Prinzips anheimgegeben, sondern das will und muß auch inhaltlich bei Namen genannt und verpflichtend und verbindlich bekannt werden.

Gerade die Kirche, die wirklich und nicht nur stimmungsmäßig Kirche des Evangeliums sein will, kann um deswillen nicht ohne inhaltliches Wahrheitsbekenntnis zu dem Sachgehalt des Evangeliums sein und wirken. Das heißt aber, daß sie des Dogmas nicht entraten kann; denn das Dogma ist das Bekenntnis der Kirche zu der Wahrheit des Evangeliums, das den persönlichen Heilsglauben trägt und umschließt und von dem dieser lebt und zehrt. So ist es nicht etwa ein „Sündenfall" der lutherschen Reformation, wie man heute manchmal sagt, um das Dogma als einen Fremdkörper in ihr hinzustellen, sondern es ent-

spricht tief ihrer alles beherrschenden inhaltlichen Evangeliumsbezogenheit, die sie zur Wahrheitsentscheidung und zum Wahrheitsbekenntnis nötigt, daß sie die altkirchlichen Bekenntnisse, die bis dahin eine bloß rechtliche und liturgische Rolle in der Kirche spielten, bewußt wieder als echte Dogmen in Leben und Praxis der Kirche zur Geltung brachte, und daß aus ihr auch neue Bekenntnisse erwuchsen, durch die sie die Kirche, den Glauben und die Verkündigung bewußt an die Wahrheit des Evangeliums band.

Wenn wir diese Bekenntnisse heute als „lutherisch" bezeichnen, so binden wir uns damit nicht an den Christenmenschen und Theologieprofessor Martin Luther und an alle seine Ansichten und Äußerungen, sondern an den Gehalt der Bekenntnisse, die aus der von ihm angestoßenen Reformation hervorgingen, an dasjenige aus dieser Bewegung, was die Kirche als ihr Bekenntnis auf ihre Verantwortung nahm. Darum ist die Bezeichnung „evangelisch" hierfür nicht nur schöner, sondern auch sachgemäßer. Aber die schönsten und richtigsten theologischen und kirchlichen Bezeichnungen haben ja nicht nur ihren eigentlichen, ursprünglichen Sinn, sondern auch ihre sie belastende Geschichte, und da ist „evangelisch" nun einmal leider zur gängigen Bezeichnung für einen nur im anti-römischen Sinne festgelegten, im übrigen aber ganz undifferenzierten, dogmenfreien Allgemeinprotestantismus geworden und hat fast ganz den positiven Gehalt und die auch unterscheidende und normative Bedeutung, die an sich in diesem Worte liegt, verloren, während sich hierfür nun einmal der von dem geschichtlichen Durchbruch herrührende Name „lutherisch" eingebürgert hat, der die Wahrung des Evangeliums nicht nur gegen römische Verfestigung auf der einen, sondern auch gegen humanistische und spiritualistische Auflösung auf der anderen Seite kennzeichnen soll. Es geht um diese Sache, die sich bis auf weiteres nun einmal geschichtlich mit jenem Namen verbunden hat. Wer heute diesen Namen angreift, will die Sache treffen. So nehmen wir ihn um der Sache willen auf uns, bis sich vielleicht noch einmal ein besserer Name für sie einbürgern wird.

3

Die verbreitete intellektualistische und „lehrgesetzliche" Vorstellung vom Dogma ist eine Karikatur. Wir müssen versuchen, es in seinem eigentlichen Sinne aus seinem Lebenszusammenhange mit dem Evangelium zu verstehen und so seine Karikierungen, die es selbstredend auch in der Wirklichkeit gibt, von innen her positiv zu überwinden.

Das rettende und heilschaffende Evangelium Gottes in Jesus Christus, aus dem die Kirche, in die der persönliche Glaube eingefügt ist, lebt, und das sie weiterzugeben hat, will nicht „mystisch" als Übertragung eines bloß gefühlten unaussprechlichen Erlebnisses oder „magisch" als Übermittlung einer rein objektiven Heilssubstanz oder „traditionalistisch" als bloße Weitergabe einer Lehre weiterwirken, sondern vor allem durch Verkündigung, d. h. nicht anders als durch das

Medium persönlichen Überzeugtseins und persönlicher Entscheidung und Verantwortung für die Wahrheit, also so, daß es dabei auch erkannt, bewußt aufgenommen und inhaltlich unterscheidend bekannt wird. Weil Gottes Heilshandeln in Jesus Christus wesentlich als „Wort" Gottes an die Menschen ergeht und weiter ergehen will, will es fruchtbar nicht ohne die Ant=wort des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft ergehen und weiter ergehen. Es liegt im Wesen des Evangeliums, welches bei aller seiner geistlichen Tiefe, die keine menschliche Vernunft fassen kann, und bei aller seiner lebendigen Dynamik, die nie in Begriffe einzufangen ist, eben doch „Wort der Wahrheit" ist, daß es seinem entscheidenden Kern und seinen charakteristischen Profilen nach erkennbar, aussagbar, bekennbar ist und bekannt werden will und muß, ohne daß es dadurch intellektualisiert wird; es fordert die ver=antwortliche Glaubensentscheidung, die sich mit dem Einsatz der Existenz an seine offenbarte Wahrheit bindet, es will jedenfalls nicht agnostizistisch der bloß gefühlten Unaussprechlichkeit und undifferenzierten Dynamik oder objektivistisch der reinen Automatik überlassen bleiben. Das Evangelium will seinem Wesen entsprechend so der Lebensgrund und die Dienstregel der Kirche sein, daß es dabei auch bei Namen genannt wird; anders will es nicht fruchtbar für die Kirche und durch die Kirche ergehen, also nicht ohne das gleichzeitige Wahrheitsbekenntnis der Kirche, d. i. das Dogma. Die Ant=wort des Dogmas ist von dem Evangelium selbst zugleich hervorgerufen und gefordert. Das Evangelium, wo man es wirklich ernst nimmt und gelten läßt, nötigt von selber dazu.

Das Dogma oder Bekenntnis ist also nicht konstitutiver Faktor, wohl aber notwendige „conditio sine qua non" für die Kirche des Evangeliums. Es konstituiert nicht die Kirche, sondern das tut das Evangelium; aber das Evangelium erfordert eben seinem Wesen gemäß die Entscheidung und Antwort des Bekenntnisses und ruft diese selbst hervor als die Weise, wie es aufgenommen werden und weiterlaufen will. Das Bekenntnis ist das Echo des Glaubens auf das ihn hervorrufende Wort Gottes; das Dogma ist die Antwort der Heilsgemeinschaft, Glaubensgemeinschaft und Verkündigungs= und Dienstgemeinschaft der Kirche auf das diese Gemeinschaft schaffende und ihr mit ihrer Existenz aufgetragene Wort Gottes. Es ist nicht das erste, sondern das zweite Wort, re=aktiv. Das erste Wort ist Gottes „Bekenntnis", Gottes „Dogma" in Christus zu uns: da „spricht" Er sich mit uns „zusammen" (con=fiteri), da entscheidet Er sich für uns und legt sich auf uns fest (= Dogma) mit dem Einsatz Seiner Existenz. Aber das will nun nicht in einer einseitigen Demonstration Gottes und einem einseitigen Monolog Gottes in reiner Objektivität bleiben, sondern das will nun das Echo des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft hervorrufen, in dem wir unsererseits uns nun ausdrücklich mit diesem Seinem Heilshandeln „zusammensprechen" und uns darauf „festlegen" mit dem Einsatz unserer Existenz. Das Dogma oder Bekenntnis der Kirche wurzelt darin, daß diese das Evangelium nicht als Monolog Gottes ununterschieden in der Schwebe und automatisch „ex opere operato" wirken läßt, sondern es inhaltlich bejahend

und bestätigend aufnimmt, sich erklärtermaßen dazu stellt und sich auf Gedeih und Verderb damit zusammenspricht, sich ausgesprochenermaßen daran bindet, daß sie als Kirche damit stehen und fallen will.

So ist das Dogma als bekennende Antwort des Glaubens und der Kirche zu ihrem Lebensgrund, von dem sie herkommen, zugleich die Regel und Norm für den Dienst, um deswillen sie da sind, und zwar so, daß das zweite mit innerer Notwendigkeit aus dem ersten hervorgeht. In diesem geistlichen Lebens=zusammenhang zwischen dem geschehenen Evangelium, das Glauben und Kirche begründet, und seinem weiteren Lauf, der durch sie ergehen will, hat das Dogma seinen unentbehrlichen Platz. Der Glaube und die Kirche, die zwischen Offen=barung und Weiterverkündigung ihr Leben haben, können dazwischen das Be=kenntnis, das Dogma nicht entbehren, sonst werden sich zwangsläufig humane oder säkulare Prinzipien als Regulative dazwischen einschieben.

Das recht aufgefaßte Dogma ist für den, der wirklich in dieser „Sache" steht und aus ihr lebt, keine Überfremdung und Knechtung des Gewissens und der Überzeugung, wie immer wieder gesagt wird, um von ihm abzuschrecken. Das ist es nur für den Außenstehenden. Für den, der wirklich aus dem Evangelium lebt, drückt es nur die Bindung an das aus, was ihn zu seiner Eigentlichkeit befreit hat, Eigenherrschaft statt Fremdherrschaft. Die Bindung an das, was zur Eigentlichkeit befreit, macht den Glauben und die Kirche wahrhaft frei, wäh=rend dezidiertes Freiseinwollen vom Dogma sie immer unter die Knechtschaft des Fremdgesetzes humaner und säkularer Prinzipien und Ideen führt, die hier erfahrungsgemäß ungleich rechthaberischer und tyrannischer sind als das Dogma.

4

Hier trifft man öfter auf den Einwand, ob denn solche Betonung des Dogmas nicht gegen das evangelische „Schriftprinzip" verstoße, wonach die Heilige Schrift alleinige Autorität, Regel und Richtschnur für Glauben, Kirche und Verkündigung sein soll; ob nicht durch solche Betonung des Dogmas eine zweite Autorität und Norm neben der Heiligen Schrift (und damit in Wirklichkeit über ihr) aufgerichtet werde. Jedoch es ist kurzsichtig und kurzschlüssig, das Dogma oder Bekenntnis der Kirche als eine von außen zu der Heiligen Schrift hinzukommende Größe anzusehen, um sie dann gegen jene auszuspielen. In Wirklichkeit stammen beide von Hause aus aus einer Wurzel. Die biblischen Zeugnisse bezeugen — als prophetische und apostolische — im Namen Gottes die Heilsoffenbarung Gottes, das Evangelium als die Kirche konstituierend und sie normierend; und das Dogma als das Echo der Kirche auf dieses Zeugnis nimmt nichts anderes als dessen entscheidende Inhalte auf. Die Substanz in beiden ist die gleiche: das Evangelium, nur einmal als seine Urbezeugung im Namen Gottes und das andere Mal als deren Echo=Zeugnis in der Resonanz der Kirche. Das kirchliche Bekenntnis ist ja nicht Bekenntnis zu diesem oder jenem, sondern eben zu dem zentralen und entscheidenden Schriftgehalt, und

das Dogma entscheidet ja nicht in Bezug auf irgendwelche Wahrheiten, sondern in Bezug auf die „Mitte und Summa" der Heiligen Schrift.

Daß Schrift und Dogma von Hause aus aus einer Wurzel stammen, wird schon daran deutlich, daß das erste, entscheidende und für alle anderen grundlegende Dogma oder Bekenntnis der Kirche eben die Bestätigung und Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons war. Unter der Macht des in der Heiligen Schrift bezeugten Evangeliums als ihres zentralen Sachgehaltes stehend bekannte und entschied die frühe Kirche die Sammlung neutestamentlicher Schriften als authentische und kanonische Urbezeugung dieses Evangeliums. Sie hat diese Zeugnisse nicht hervorgebracht, sondern diese haben sie hervorgerufen; aber die Kirche hat daraufhin diese Zeugnisse aus innerer Erfahrung ihrer Substanz als authentisch und kanonisch bestätigt, abgegrenzt und sich daran gebunden. Das ist ein Bekenntnisakt, ein Dogma im strengen Sinne, und alle weiteren Bekenntnisse, Dogmen haben grundsätzlich die gleiche Struktur. Man hat also das „sola scriptura" immer nur als Bekenntnisaussage mit allen inneren Gewißheiten und gleichzeitigen äußeren Ungesichertheiten des echt Bekenntnismäßigen.

So sehen wir das Dogma in unlöslicher funktionaler Lebensverbindung mit der Heiligen Schrift und doch gleichsam in einer anderen Dimension: gehört jene grundsätzlich auf die Seite des Wortes Gottes, so gehört dieses grundsätzlich auf die Seite der Ant-wort. Darum rechnen wir im Unterschiede zur griechisch-orthodoxen und römisch-katholischen Kirche das Dogma nicht zur Offenbarung selbst als ihre Fortsetzung auf gleicher Ebene, sondern nach unserer Überzeugung gehört das Dogma unter eine andere theologische Kategorie als die der Offenbarung. Es steht als ihr „Echo" in funktionaler Beziehung zu ihr; an dieser Stelle aber ist es in dem Lebenszusammenhang von Evangelium und Kirche auch theologisch notwendig und unentbehrlich.

Dieselbe frühe Kirche begnügte sich nicht mit der formalen Bezeichnung des Kanons, sondern Hand in Hand damit bekannte sie auch inhaltlich die „Sache", die durch alle die verschiedenartigen biblischen Zeugnisse bezeugt ist, nach ihren zentralen und entscheidenden Punkten, woraus dann die Dogmen der alten Kirche hervorgingen. In ihnen wird die Schriftgemäßheit nicht nur prinzipiell gefordert und behauptet, sondern wird das zentral und substantiell Schriftgemäße inhaltlich bei Namen genannt. So steht das Dogma gerade für die Heilige Schrift, nämlich ihren zentralen Sachgehalt; es beruft sich inhaltlich auf sie und nicht bloß formal, sagt also nicht nur allgemein, die Schrift allein solle gelten, während es das Inhaltliche in der Schwebe läßt und darüber nicht verbindlich zu entscheiden wagt. Denn die bloße Absicht zur Schriftgemäßheit, ohne daß diese inhaltlich erwiesen würde, genügt nicht. Es bleibt völlig unverbindlich und sagt nichts, weil es alles sagen kann, wenn man sich rein formal, ganz allgemein und undifferenziert auf „die Schrift allein" beruft, ohne sich inhaltlich zu deren „Mitte und Summa" zu bekennen; und das tun ja denn auch in der Tat die verschiedensten Geister.

Das „Sola scriptura" ist nicht eine dem inhaltlichen Bekenntnis vorgegebene Prämisse, ein neutrales Axiom, sondern selbst schon eine Bekenntnisaussage, die nur Hand in Hand mit dem Bekenntnis zur inhaltlichen „Mitte und Summa" der Schrift gilt. Man darf das evangelische „Sola scriptura" nicht zu einem absoluten, von dem Bekenntnis zum Sachgehalt der Schrift losgelösten „Schriftprinzip" machen. Das evangelische „Sola scriptura" ist kein „Prinzip", sondern es ist von dem lebendigen Sachgehalt der Schrift her gesagt und es gilt nur in Verbindung mit dem Bekenntnis zu diesem. Das sogenannte „Formalprinzip" und das „Materialprinzip" der Reformation gehören untrennbar zusammen; man kann nicht eins ohne das andere haben. Man wird das Bekenntnis zu dem Wahrheitsgehalt des Evangeliums und das zu der kanonischen Geltung seiner biblischen Urbezeugung echt immer nur Hand in Hand miteinander sprechen, begründen und praktizieren können.

Eine besondere Bedeutung bekamen die Dogmen im Blick auf Überfremdungen des Evangeliums aus dem Geist heidnischer Religiosität, Weltanschauung und Philosophie innerhalb der Kirche, die sich immer wieder zu „Häresien" verdichteten. Gegen sie, die sich ebenfalls auf den Buchstaben der Schrift beriefen, aber in Wirklichkeit aus einem anderen Geist stammten, mußte die Kirche die inhaltliche Glaubensentscheidung, das Dogma aus dem lebendigen Sachgehalt der Schrift wagen und damit die entscheidenden, heilsnotwendigen Punkte der Heilsoffenbarung Gottes nun auch unterscheidend und abgrenzend herausstellen. So ist das Dogma auch notwendig als Kriterium, das die wahre Kirche von der falschen abhebt („Symbol" = Erkennungszeichen). Als solches ist es nicht einfach von der Schrift abzulesen, sondern kann nur im Glauben aus der Substanz der Schrift entschieden werden. Nicht als ob diese unterscheidende Funktion, die das Dogma auch hat, der primäre Grund seiner Entstehung und der hauptsächliche Grund seines Bestehens wäre, dieser ist vielmehr, wie wir sahen, ein tief positiver; aber die antithetische Funktion kommt nun eben um der Echtheit des „Ja" willen notwendig dazu.

Die Dogmen der Kirche sind nicht aus theoretischen Reflexionen, sondern aus kirchlich-existentieller Erfahrung an und mit der Schriftsubstanz entstanden, wie diese an entscheidenden Knotenpunkten, an „Kreuzwegsituationen" des Weges der Kirche, im „status confessionis", wo es um das Ganze des Evangeliums und damit um Sein oder Nichtsein der Kirche ging und wo keine bloß formale Berufung auf die Heilige Schrift half, durch einen neuen Rekurs auf deren zentralen Gehalt bekennend und unterscheidend herausgestellt wurde, um für den weiteren Weg und Dienst der Kirche die Richtung zu weisen. Das Dogma hat seinen innerlich notwendigen Platz innerhalb des geistlichen Lebenszusammenhanges von Heilsoffenbarung, Kirche und Weiterverkündigung. In dem lebendig-funktionalen Zusammenhang zwischen kirchlich-existentieller Erfahrung an und mit der Schriftsubstanz und der aus ihr kommenden Nötigung zur Weiterverkündigung hat das Dogma sein Leben und seine unentbehrliche Bedeutung.

Wie das Dogma nicht aus sich entstanden ist, sondern aus kirchlicher Schrifterfahrung, so gilt es auch nicht für sich selbst, sondern nur als Richtweiser, der die Kirche anleitet, den zentralen Gehalt der Schrift zu erfassen und recht zu verkündigen. Aus der Schriftsubstanz stammend, durch das Medium der existentiellen und bekennenden kirchlichen Erfahrung hindurch wieder in die Schrift hineinführend, ist das Dogma nur ein allerdings unerläßlicher Durchgangsschritt in der Auslegung der Heiligen Schrift durch sich selbst. Dieses Medium ist hier in dem Wirken des Heiligen Geistes das gemäße. Ein völlig voraussetzungs- und richtungsloser Biblizismus ist eine Selbsttäuschung. Mit irgend welchen heuristischen Prinzipien und Auslegungskategorien geht jeder an die Heilige Schrift heran. Es fragt sich nur, ob man sie aus der kleinen Subjektivität, dem Zeitgeist oder irgend einer Weltanschauung, oder ob man sie aus der Schrifterfahrung der Kirche nimmt, und ob man sie nur heimlich, vielleicht sich selber unbewußt hat oder ob man sie klar bewußt offen heraus bekennt.

Und wie das Dogma aus kirchlicher Schrifterfahrung stammt und nur für das rechte Erfassen und Weiterverkündigen der Schriftsubstanz da ist, so steht es auch grundsätzlich unter der Schrift: indem es aus kirchlicher Schrifterfahrung heraus in die Schrift hineinweist, hat es sich eben dabei auch ständig an der Schrift selbst zu bewähren und in seiner Echtheit und Gültigkeit zu erweisen. Man läßt sich von dem Dogma so in die Schrift hinein- und zu rechter Verkündigung ihres Gehaltes anleiten, daß es sich dabei stets von neuem an der Schrift selbst als der unbedingten Norm bewähre. Aber bis zum inhaltlichen Erweis des Gegenteils gilt es auch.

5

Man redet heute viel so ganz allgemein, sei es für, sei es wider das Dogma oder Bekenntnis. Das ist im Grunde völlig müßig, wenn man dabei nicht konkret auf seine inhaltlichen Aussagen eingeht und sie an der Heiligen Schrift zu erweisen sucht. Ein Dogma oder Bekenntnis „an und für sich" gibt es nicht; das Dogma steht und fällt mit der substantiellen Schriftgemäßheit seiner inhaltlichen Aussagen. So kann man etwas wirklich Treffendes, sei es für, sei es gegen das Dogma nur — seinem eigenen Wesen entsprechend — inhaltlich in Beziehung auf die Schrift und die Verkündigung sagen. Darum könnten wir jetzt sinnvoll und fruchtbar nur noch inhaltlich weiter argumentieren. Die Inhalte des Dogmas sind übrigens gar nicht so kompliziert, wie man von außen meint oder wie Verächter des Dogmas, um von ihm abzuschrecken, oft behaupten; es sind die Wahrheiten der rettenden und befreienden Heilstaten Gottes in Jesus Christus, und die sind groß und im Grunde einfach. Man darf das Dogma nicht mit der Dogmatik verwechseln: Das Dogma will und soll nicht auf alle Einzelfragen Antwort geben, sondern ist eine regulative Dienstanleitung für die Verkündigung, welche nur die fundamentalen, zentralen und entscheidenden Punkte der Heilsoffenbarung herausstellt.

Im Dogma bekennt sich die Kirche zu ihrem Daseinsgesetz und bindet sich daran als an die Regel für ihren Dienst. Die Kirche hat das wahre Kirchesein nicht in sich selbst, weder in ihren Institutionen noch in der Gläubigkeit ihrer Glieder, sondern das Evangelium ist es, was sie indikativisch wie normativ zur Kirche macht. Die Kirche hat Bekenntnis und Wahrheitsentscheidung nötig, damit sie dem Grunde ihrer Existenz klar ins Auge sieht und sich über ihn keiner Täuschung hingibt, und damit sie ihn so sieht, daß sich aus ihm ihr „Soll" als Norm ihres Lebens und Dienstes ergibt. Das will und kann nicht der Automatik, der organischen Entwicklung oder der reinen Dynamik überlassen bleiben, sondern das will und muß verpflichtend bekannt werden. Die Kirche, die zwischen Heilsoffenbarung und Weiterverkündigung ihr Leben hat, kann des verantwortlichen Bekenntnisses und Dogmas nicht entraten, sonst werden sich zwangsläufig andersartige Maßstäbe dazwischen schieben und in Wirklichkeit beherrschend sein. Welche an sich wichtigen theologischen Gedanken man auch immer zur Rechtfertigung eines prinzipiell unkonfessionellen und dogmenfreien evangelischen Kirchentums anführen mag, im Effekt wird sich das doch immer, ob man will oder nicht, im Sinne eines „liberalen" Protestantismus auswirken. Und was wir auch immer positiv durch Dogmen- und Bekenntnisgebundenheit der Kirche erreichen oder nicht erreichen, es wird jedenfalls wenigstens diesem Auflösungsprozeß gegenüber einen Damm aufrichten.

Nicht das ist die eigentliche Not im heutigen deutschen Protestantismus, daß es in ihm zwei evangelische Bekenntnisse, das lutherische und das reformierte nebeneinander gibt. Wäre es nur dies, so würden wir in ehrlichem geistlichen, theologischen und kirchlichen Ringen zweier positiv ausgeprägter Bekenntnisse unter der Heiligen Schrift mit Gottes Hilfe wohl weiterkommen und längst schon weitergekommen sein. Aber die eigentliche Not im deutschen Protestantismus ist die, daß die Probleme des Nebeneinanders dieser beiden Konfessionen weithin durch faktische Bekenntnis- und Dogmenlosigkeit, faktische Außerkraftsetzung der Geltung von Dogmen überhaupt „gelöst" werden, die dann einen fortschreitenden Substanzschwund und inneren Auflösungsprozeß nach sich zieht. Nicht durch Auflösung des Dogmas von außen, sondern nur durch sein inneres Reifen werden wir wirklich weiterkommen.

Nach allem würde es dem Wesen des Dogmas widersprechen, wenn man sich mit seiner bloßen rechtlichen Geltung in der Kirche begnügte. Man kann ein Bekenntnis nicht einfach „haben", sondern es ruft kraft seiner Eigenart und seines Gehaltes seine Bekenner ständig dazu auf, es zur Schrift und zur Verkündigung hin lebendig zu aktivieren. Löst man das Dogma aus dieser lebendig-funktionalen Zwischenstellung, in der es allein sein wahres Wesen hat, und setzt es als Eigenwert und Selbstzweck absolut, dann wird es notwendig falsch. Wie es eine bedenkliche und gefährliche Verachtung des Dogmas in der evangelischen Kirche gibt, so gibt es in ihr auch eine bedenkliche und gefährliche Art von Behauptung des Dogmas. Diese ergibt sich da, wo man das Dogma aus dem aufgezeigten geistlich-funktionalen Lebenszusammenhange löst und es so

oder so in sich verdichtet und verhärtet, also einen „ismus" daraus macht. Solcher verkehrte Konfessionalismus und Dogmatismus liegt da vor, wo das Dogma lediglich aus Traditionalismus, aus Konservativismus, aus Partikularismus, aus Rechthaberei und zur Wahrung eines konfessionellen Prestiges und konfessioneller „Sonderbelange" hochgehalten und nicht geistlich und theologisch als Instrument zwischen der in der Heiligen Schrift urbezeugten Heilsoffenbarung Gottes und dem Leben und Dienst der Kirche lebendig aktiviert wird. Hier treten dann alle die bekannten Karikierungen des Dogmas auf bis zu der hin, daß es in solcher verkehrten Verabsolutierung zur lehrgesetzlichen Vergewaltigung der Heiligen Schrift wird.

So stehen wir zwischen falscher Dogmenverachtung und falscher Dogmenverabsolutierung. Es fragt sich, welche Gefahr heute größer ist! Jedenfalls überwinden wir den falschen Dogmatismus nicht, indem wir das Dogma relativieren und von außen herabreißen, sondern in echter Weise nur so, daß wir von innen her einen positiv besseren Gebrauch von ihm machen.

Das Dogma enthält eine Lehrverpflichtung. Es enthält aber keine Glaubensverpflichtung... Wir glauben an Gott und an Christus, aber nicht an Lehrsätze über Gott und Christus. Der hier vorliegende Unterschied zwischen dem römischen und dem lutherischen Verständnis des Glaubens wie der geltenden Kirchenlehre kommt äußerlich darin zum Ausdruck, daß die evangelischen Lehrschriften die Bezeichnung Bekenntnis tragen. . . . In der Bezeichnung des evangelischen Dogmas als Bekenntnis kommt zum Ausdruck, daß seine Verbindlichkeit nicht ursprünglich, sondern nur abgeleitet ist. Es hat die Autorität einer Lehrverpflichtung nur dadurch und von daher, daß es Bekenntnis zum Evangelium ist. Es ist verbindlich, weil und soweit es den Sachgehalt des Evangeliums ausspricht. . . . Die Frage nach dem zureichenden Grunde des Dogmas ist auch der Kirche insgesamt unaufhörlich neu gestellt. Sie kann sich niemals dabei beruhigen, daß es irgendwann von irgendwem mit irgendwelcher Begründung in Geltung gesetzt wurde. Andernfalls würde sie der Autorität des Evangeliums die Autorität des Dogmas, das im Verlauf einer von tausend Irrtumsmöglichkeiten erfüllten Geschichte entstanden ist, überordnen. Sie verlöre damit den objektiven Grund ihrer Existenz unter den Füßen.

Werner Elert

RICHARD NÜRNBERGER

Der Augsburger Religionsfrieden

Das Provisorium von 1555

Es ist eine weitverbreitete Vorstellung, daß die Reformationszeit, die ersten aufwühlenden Jahre nach Luthers Auftreten, eine ArtAbschluß, ja wohl geradezu ihr Ende auf dem Augsburger Reichstag von 1555 im sogenannten Religionsfrieden gefunden habe. Den sturmbewegten Zeiten seien seitdem Jahre der Ruhe gefolgt. Für unser Geschichtsbewußtsein ist das Zeitalter der Reformation aber erst recht eigentlich zur „klassischen" Epoche durch Rankes großartige Geschichtsanschauung geworden, wie sie seine inzwischen selbst im tiefsten Sinne „klassische" Darstellung der deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation bestimmt hat: als die bedeutendste Epoche unserer neueren Geschichte in der Gemeinschaft der romanisch-germanischen Völker. In ihr bildet der Augsburger Reichstag von 1555 mit seinem berühmten Abschied ein besonders bemerkenswertes Ereignis, keinen Kulminationspunkt freilich, aber doch einen Durchgangspunkt von ausgezeichneter Bedeutung, in dem die für Ranke (und unsere von ihm geprägte Auffassung) das deutsche Leben jener Jahrzehnte erfüllenden Bewegungen, Reichsreform und Reformation, einen relativen Abschluß finden und in eine durch die folgenden Jahrhunderte wirksame Konstellation getreten sind. „Die Grundlage von allem später Bestehenden", so hat Ranke sich während des „Kulturkampfes" einmal notiert, „ist der Religionsfriede von 1555" — er ist es auf alle Fälle geworden! Wir erinnern uns seiner nach vierhundert Jahren deshalb nicht zufällig.

Auf die Bedeutung von Rankes „klassischer" Auffassung hat Droysen mit einer sehr interessanten Bemerkung (in seiner Historikvorlesung) hingewiesen, als er von der erzählenden Form der geschichtlichen Darstellungen sprach. Er charakterisiert dort die „katastrophische" Geschichtsschreibung als die Darstellung eines Kampfes relativ berechtigter Gestaltungen, relativ wahrer Gedanken. Thukydides habe diese Darstellungsweise musterhaft geübt; „mit der größten Strenge und Schärfe" habe er seine Aufgabe erfaßt. Seitdem gebe es so leicht nichts zu nennen, was der Höhe der Darstellung des Thukydides gleichkomme. „Aber", heißt es dann bei Droysen weiter, „Ranke muß ich nennen: es ist vielleicht das Größte, was er geleistet hat, daß er die Geschichte der Reformationszeit kühn und energisch in so katastrophischer Weise darzustellen verstanden hat". Im Anschluß an diese Hinweise hat Droysen nun aber noch einige für uns höchst interessante Gedanken ausgesprochen: daß nämlich in Rankes bewunderungswürdiger Darstellung auch deren eigentliche Schranke und Schwäche sichtbar werde: „Das Drama mag hinter dem Hamlet den Fortinbras und die nun bessere Zeit, die dem wilden Kampfe folgt, eintreten lassen. In der wirk-

lichen Geschichte schließen sich die Dinge jedoch nicht so, und das Gewordene trägt alle Elemente neuer Unruhen in sich. Ranke muß, um den seinen Gedanken entsprechenden Schluß zu gewinnen, dem Religionsfrieden eine Bedeutung, einen Segen, eine heilende Kraft zuschreiben, die derselbe in Wirklichkeit nicht gehabt hat." Droysen kommt es gegenüber Ranke vielmehr darauf an, daß die „wirkliche Geschichte" als „rastlose Kontinuität immer neuen Ringens, immer neuer Katastrophen" verläuft.

Diese Bemerkungen Droysens enthalten nicht zuletzt die kritische Frage, ob die traditionelle Begrenzung des Zeitalters der Reformation in Deutschland richtig sei — ein geistreiches Aperçu aus seinen allgemeinen geschichtsphilosophischen Überlegungen! Inwieweit ist diese Frage aber berechtigt? Inwiefern besteht die Auffassung Rankes vor unserem Wissen und Verstehen, vor unseren eigenen Erfahrungen in der „rastlosen Kontinuität der wirklichen Geschichte"? So fragend werden wir auf die historische Voraussetzung der Sicht Rankes geführt, die für die traditionelle Auffassung des Augsburger Religionsfriedens wichtig ist: daß sich nämlich der von den Zeitgenossen durchaus als provisorisch empfundene Reichsabschied im Laufe der Zeit, da andere, bessere Regelungen ihm nicht gefolgt sind, in ein Definitium von allerdings hohem geschichtlichen Rang verwandelte, das im Zusammenhang mit einem der bedeutungsvollsten Ergebnisse des 16. Jahrhunderts für die geistige Situation Europas, ihrem Grundwasserspiegel gleichsam, steht: der Konfessionalisierung des europäischen Lebens. Insofern läßt Rankes großartige Auffassung der deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation als der klassischen Epoche unserer Geschichte (wobei er der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung gefolgt ist) ganz gewiß die historische Bedeutung jener Abreden in Augsburg eindringlich hervortreten. Es ist aber auch nicht unwichtig, daß wir in einer geistigen Situation, die sich wesentlich von derjenigen Rankes unterscheidet, weil in ihr die Grundwasser wieder einmal stark in Bewegung geraten sind, neu erfassen, wie vorläufig im Grunde jene vermeintliche historische Endgültigkeit war, die als Abschluß der großen, stürmischen Jahre des Jahrhundertanfangs unser Geschichtsbild von der Reformation beherrscht — ganz zu schweigen von der romantischen Überinterpretation jener Konfessionalisierung als einer religiösen Profilierung der europäischen Kulturnationen als romanisch-katholisch und germanisch-protestantisch, wie sie zuletzt höchst geistvoll Reinhold Seeberg vertreten hat.

Die Zeitgenossen jener Jahre haben, in beiden Lagern verschieden motiviert, jedenfalls jene Verhandlungen und Beschlüsse ganz anders verstanden und sind sich keineswegs des Segens, der heilenden Kraft des Augsburger Reichsabschiedes bewußt gewesen (anders, als es bezeichnenderweise 1655 und 1755 geschehen sollte). Ein so irenischer Mann wie Melanchthon, nach seiner Meinung über die Verhandlungen zur Religionsfrage gefragt, hat diese in einem eigenen, sehr inhaltsreichen Gutachten ausgesprochen: es zeigt sehr deutlich den Gegensatz zwischen den politischen Interessen am inneren Frieden des Reiches und der Weigerung der Protestanten, sich mit einer Regelung der Religionsfrage auf der

Grundlage des status quo abzufinden, oder dem Verlangen der altgläubigen Stände, dem weiteren Vordringen der evangelischen Predigt gesetzliche Fesseln anzulegen. Man solle nicht einwilligen, empfahl Melanchthon, daß den bis jetzt noch katholischen Ländern der Weg zur Erkenntnis des Evangeliums verschlossen würde, noch, daß den katholischen Bischöfen gestattet werde, ihren noch protestantischen Untertanen den katholischen Gottesdienst aufzuzwingen. Von einem politischen Kompromiß hielt Melanchthon gar nichts; er hat sich dann auch, als es auf dem Reichstag zu einem solchen kam, nur mit größter Zurückhaltung über die die Religion betreffenden Bestimmungen des Reichsabschiedes geäußert: dieser Abschied sei etwas „gelinder" als die anderen „Abschiede" seit 1521. Zum tieferen Verständnis dieser Gedanken und der Zielsetzungen, die in ihnen enthalten sind, dient das schon erwähnte Gutachten vom April 1555, das er noch während der Reichstagsverhandlungen in Augsburg erstattete. In ihm wird ganz deutlich, wie lebendig das Bewußtsein des Gegensatzes zu der anderen Seite war. „Einigkeit in der Religion in Teutschland", wo diese wirklich ehrlich gesucht wird, ist nur so zu finden, daß die „klare Wahrheit" mehr Bischöfe, Fürsten und andere Regenten, d. h. die Stände des Reiches, „bewege, diese Lehre anzunehmen und zu pflanzen". Das wäre der beste Weg zu künftiger Einheit; diese ist das große Ziel seiner Bemühungen; freilich, die bisherige Erfahrung lehre, daß es zweckmäßig sei, gleich auch an andere Möglichkeiten zu denken. Zu diesen gehört die Vertagung der Verhandlungen über die kirchliche Einheit bis zu einem Nationalkonzil oder einem neuen Religionsgespräch. Mittlerweile soll jedoch Frieden herrschen, d. h. weltlicher Frieden; keine Unruhe oder Aufruhr soll es des Evangeliums wegen geben, meint Melanchthon damit. In Erinnerung an den Reichstag von Speyer 1529 bleibt als drittes und letztes Auskunftsmittel immer noch die Protestation, falls es zu keiner Einigung kommen sollte und die altgläubigen Stände am status quo festhalten würden.

Die Verhandlungen in Augsburg im Sommer 1555 verliefen dagegen in ganz anderem Sinne (nicht zuletzt gerade unter kursächsischem Einfluß). Was schließlich im September zustande kam, war ein „eußerlicher fride", wie es in einer kursächsischen Instruktion heißt, und das ist auch der vorherrschende Eindruck bei den Zeitgenossen gewesen, ein Kompromiß vor allem zwischen den Reichsständen unter sich. Kaiser Karl hatte schon die Vorbereitung des Reichstages, der seit den Passauer Besprechungen nach der Erhebung des Kurfürsten Moritz von Sachsen gegen den Kaiser 1552 fällig war, seinem Bruder und Nachfolger in den habsburgischen Landen und später auch auf dem Kaiserthron übertragen. Der alternde Kaiser war nicht gewillt, seine bisherige Politik selbst zu liquidieren. Er dankte gewiß nicht im Bewußtsein der Niederlage seiner kaiserlichen Reformpolitik ab, wohl aber im Gefühl, daß seine schnellschwindenden Kräfte nicht mehr ausreichten, um seine Ziele weiter zu verfolgen. Es ist immer wieder mit Recht gesagt worden, daß 1555 die seit über hundert Jahren schwebende Reichsreform mit der Durchsetzung der sogenannten Territorialstaaten im Reich, d. h. zugunsten der mächtigsten Stände, praktisch endete. Diese neuen

Gewalten bestimmten nun aber auch die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten, der durch die Reformation Luthers entstandenen Fragen der kirchlichen und weltlichen Ordnung. So ist der Reichsabschied von 1555 in wesentlichen Teilen aufs engste verbunden mit dem Schicksal der deutschen Reformation. Das Besondere, eben für den „politischen" Frieden im Reich Charakteristische ist aber auch, daß er eben aus der Fürstenrevolution gegen den Kaiser hervorging. Trotz allen Beziehungen zu den Tendenzen der deutschen Geschichte seit den Kirchen- und Reichsreformbestrebungen des 15. Jahrhunderts, ohne die die Problemgeschichte des Zeitalters der Reformation gar nicht zu verstehen ist, erhielten die Beschlüsse des Reichstages von 1555 von dem Kampf der Reichsstände für ihre „Libertät" gegen die „monarchischen" Tendenzen der kaiserlichen Politik seit dem Sieg über die Opposition der Schmalkaldener ihr besonderes Kennzeichen. Dazu gehört die wichtige Tatsache, daß in dieser Front gegen den Kaiser die konfessionellen Gegensätze zurücktraten: das Interesse, den Kaiser zurückzudrängen, war größer als der Gegensatz in der Religion. Wichtig ist aber auch, daß in diesem Zusammenhang auch jetzt (wenn auch auf besondere Weise) die Religionsfrage durch den Reichstag und nicht durch ein Konzil geregelt wurde, wie es zuerst 1521, als Luther sich vor Kaiser und Reich in Worms zu verantworten hatte, geschehen war. Das war damals ein geradezu revolutionärer Akt, ein Durchbruch durch eine jahrhundertealte Tradition, als der Reichstag den Anspruch erhob, über Luthers Sache zu entscheiden. Gewiß schloß die Vernehmung Luthers nicht aus, daß ein allgemeines christliches Konzil über seine Lehre verhandelte; jedoch fiel die Entscheidung für das Reich durch die politischen Mächte, als der Reichstag ablehnte, Luther ohne Verhör mit der Reichsacht zu belegen, nachdem der päpstliche Bann über ihn ausgesprochen worden war. Acht und Bann bedingten sich nach der herkömmlichen Auffassung. In diesem Unterstützungsverhältnis, hat man deshalb sagen können, kam die Einheit der „christlichen Gesellschaft" zu besonders klarem Ausdruck. Daß dieses Unterstützungsverhältnis schon längst in einzelnen Gebieten immer weniger praktiziert worden war, kann die Bedeutung von Luthers Verhör in Worms nicht schmälern, bei dem der Reichstag in der Funktion eines Nationalkonzils handelte.

Im Unterschied dazu ist die Stellung des Reichstages von 1555 zu den großen Fragen der Kirchenreform besonders bemerkenswert: die Erfahrung hatte inzwischen gelehrt, wie wenig die früheren Versuche, die Gegensätze beizulegen, Erfolg gehabt hatten; eine Enttäuschung (gerade auch für den Kaiser selbst) war nicht zuletzt auch im Herbst 1551 das Konzil in Trient gewesen, wo die Oratoren der protestantischen deutschen Reichsstände nicht zu Besprechungen, sondern lediglich zur Entgegennahme der Konzilsbeschlüsse empfangen wurden, so daß ihnen nur zu protestieren übrigblieb. Seitdem schien es deutlich geworden zu sein, daß der Bruch auf den bisherigen Wegen unvermeidbar sei. So konnte sich — und das war für den Augsburger Reichstag entscheidend — die Einsicht, daß es unmöglich war, die religiöse Einheit durch die Erörterung der dogmatischen

Unterschiede wiederherzustellen, mit dem politischen Interesse der Landesherren verbinden, nach soviel Unruhe, Aufstand, Bedrohung durch den „gemeinen Mann" und durch die kaiserlichen Ansprüche, wie sie im kaiserlichen Erbfolgeplan für das Haus Habsburg-Burgund 1550/51 gipfelten, einen neuen Friedenszustand zu schaffen. Dieser Friede sollte ihnen ihre Stellung in ihren Ländern und im Reich garantieren — sei es auch mit Hilfe des Auslandes. Der Repräsentant dieser neuen Politik ist Moritz von Sachsen gewesen.

Als die zentrale Figur in der fürstlichen Opposition gegen Karl V. war er es auch, der, genau wissend, was er tat, die Regelung von 1555 nach seinem Gewaltstreich gegen den Kaiser durch die Verhandlungen in Passau 1552 mit dem Bruder des Kaisers vorgeformt hat, jenen „faulen Mittelweg von Passau und Augsburg, der alles verdorben hat", wie es bei Droysen einmal heißt. Moritz forderte als Voraussetzung aller weiteren Verabredungen einen „für und für währenden Frieden" in der Form des „ewigen Landfriedens" von 1495, der dem Fehdewesen und Faustrecht von Reichs wegen ein Ende gesetzt hatte. Mit diesem Programm war nichts anderes gefordert als ein Ausgleich der alt- und neugläubigen Stände auch ohne theologische Verständigung, eben ein politischer Ausgleich der Gegensätze. Es war der letzte Widerstand Kaiser Karls gegen diese Entwicklung zu einem politischen Religionsfrieden, als er den unbedingten Frieden nur bis zum nächsten Reichstag bewilligte. Gegen die Bestrebungen, zu einem dauernden unbefristeten Religionsfrieden in Deutschland zu kommen, konnte er sich allerdings nicht durchsetzen. So ist der Religionsfrieden, den der Reichstag in Augsburg in seinem „Abschied" bekannt gab, trotz den entgegengesetzten Bemühungen der theologischen Berater der Fürsten nur ein „eußerlicher fride", ein politischer Interessenausgleich geworden, der auf den inneren Ausgleich der Gegensätze verzichtete. Daß sich dieser „ewige Frieden" auf einen mit den kompliziertesten Kompromissen gesicherten status quo gründete, ist nicht nur ein Verhängnis für uns geworden, weil damit eine noch im Fluß befindliche Entwicklung zu stauen versucht und dadurch das deutsche Leben vergiftet wurde, sondern half nicht zuletzt auch geradezu der politischen Katastrophe den Weg bereiten, die der große Krieg im 17. Jahrhundert in Deutschland darstellt: er ist ja nicht nur verheerend, sondern verwüstend gewesen: er führte zu einem hoffnungslosen Chaos; er wird zu unserem Unglück, weil er nur Zusammenbruch ist, Ende eines Weges, der nicht weiter zu gehen war. Es gab keine großen, gemeinsamen Ziele mehr.

So hat man wohl von dem „Selbstbetrug des Religionsfriedens" sprechen können. Die Bemerkung Rankes, daß „man nun einmal nicht weiter kommen konnte", kann auch als Ausdruck der Resignation gegenüber dem Unvermögen gedeutet werden, daß man nicht weiter gekommen ist, weil den Ständen, in deren Händen das Schicksal des Reiches wie kaum je zuvor lag, nichts Besseres eingefallen ist. Es hat etwas Atemberaubendes an sich, wenn man bedenkt, daß der Religionsfrieden von 1555 als politisches Ergebnis einer der tiefsten geistigen Bewegungen unserer Geschichte sich präsentiert: als Dokument der

Unfähigkeit unserer politischen Führungsschichten im Zeitalter der Reichs- und Kirchenreform. Über mühselig gefundene Aushilfen von Tag zu Tag sind die Reichsstände nicht hinausgekommen, und wo weitschauendere Gedanken laut wurden, sind sie ohne Wirkung geblieben — auch in dem einzigen politischen Kopf jener Zeiten, bei Moritz von Sachsen, dessen früher Tod es uns unmöglich macht, das Rätsel seiner Anfänge zu lösen.

Wie sehr die gewiß sich immer mehr komplizierenden Verhältnisse (von den herkömmlichen Auffassungen von weltlicher Ordnung aus gesehen) sich belastend auf die Regelung auswirkten, zeigen die Diskussionen um die sogenannte „Freistellung der Religion" für die Reichsstände: auch bei zukünftigen Veränderungen in ihrem Glaubensstand sollte diesen der Frieden gewährt werden. Mit diesem Vorschlag war ein schweres Problem, die Behandlung der geistlichen Territorien, berührt. Daß man sich schließlich (unter Kursachsens Druck) auf protestantischer Seite zum „geistlichen Vorbehalt" (reservatum ecclesiasticum) bereit fand, nach dem die zur Confessio Augustana übergetretenen geistlichen Fürsten ihre Landesherrschaft verlieren sollten, zeigt die Kompromißbereitschaft der protestantischen Stände, während ihnen der Besitz der in ihrem Herrschaftsbereich liegenden bis zum Passauer Vertrag säkularisierten Kirchengüter garantiert wurde. Die nicht in den „Abschied" aufgenommene Erklärung König Ferdinands, daß lutherischer Adel und lutherische Städte in geistlichen Herrschaften nach ihrem Bekenntnis leben dürften, bedeutete dem gegenüber nur eine vage Zusicherung ohne rechtliche Bedeutung, deren praktische Auswirkungen sich noch nicht klar übersehen ließen. Eine Entscheidung von ganz besonderer Tragweite zugunsten der Landesherren war es aber vor allem, daß der Landfrieden auf den Schutz des religiösen Bekenntnisses der Reichsstände ausgedehnt und so das 1526 praktisch zugestandene jus reformandi, wie es in der späteren Formel cujus regio ejus religio enthalten ist, beibehalten wurde, während die Bekenntnisfreiheit der Untertanen auf das Recht der Auswanderung beschränkt wurde. Mit diesen bekannten, berühmt-berüchtigt gewordenen Erklärungen war de facto die gegenseitige Anerkennung des derzeitigen Glaubensstandes der einzelnen Stände verbunden — in solchen Bestimmungen fuhr jedoch die große geistige Auseinandersetzung um die christliche Tradition in Deutschland nun fest. Die Territorialisierung des religiösen Lebens aller Bekenntnisse (genau so wie des politischen und wirtschaftlichen) gehört zu den folgenschwersten Wirkungen jener Bestimmungen von 1555, die noch heute nachwirken. Der deutsche Protestantismus ist (für den deutschen Katholizismus liegen die Verhältnisse vor allem seit dem späteren 19. Jahrhundert schon anders) allerdings durch die ökumenische Bewegung unserer Tage über diese traditionellen Begrenzungen vielfach hinweggeführt worden.

Was der Religionsfrieden definitiv geregelt hat, das hat freilich seine Wurzeln nicht allein in den Vorformen eines landesherrlichen Kirchenregimentes im 15. Jahrhundert in den deutschen Territorien, sondern nicht zuletzt auch in der aus der Not geborenen Verbindung von Gemeinde und weltlicher Obrigkeit.

Daß die Regelung in Augsburg im politischen Interesse erfolgte, soll heißen, daß sie nicht auf Grund religiöser Entscheidungen erfolgte, also nicht als Ergebnis echter geistiger Auseinandersetzung, sondern lediglich einen modus vivendi aushandelte — was sich nun allerdings tiefgehend in allen Bezirken des Lebens auswirkte. Indem man den status quo anerkannte, weil sich alle anderen bisher verfolgten Wege zur Verhinderung der Spaltung als aussichtslos erwiesen hatten, kam man zu keinem Ansatz zur Überwindung der Gegensätze, zu ihrem Ausgleich oder zu ihrer Überbrückung; diese sollen vielmehr bestehen bleiben, so wie sie sind; sie werden auf Eis gelegt. Die Folge ist, daß sie allmählich erstarren und am Anfang des 17. Jahrhunderts zur Spaltung des Reiches führen, als sich evangelische Union und katholische Liga gegenübertreten und damit die seit dem Spätmittelalter spürbare Zersplitterung des Reiches, nun auch des religiösen Lebens und damit auch der deutschen Kultur überhaupt, sich aufs äußerste zuspitzte. So hat man wohl sagen können, daß sich seitdem zwei Kulturwelten wie zwei Seelen in der Brust bei uns entwickelten, da die religiöse Spaltung, wie sie sich in Folge des Augsburger Religionsfriedens herausbildete, von dem kirchlichen Leben ausstrahlte auf die anderen Lebensgebiete und Gebräuche bis auf den Kalender hin. Das Elend dieses Zustandes hat dann der Dreißigjährige Krieg vollends offenbar gemacht; er hat die zurückgedrängte Frage nach dem Religionsfrieden wieder zum Gegenstand ernsten Nachdenkens werden lassen. Zur inneren Geschichte dieses Themas, jenseits der politischen Zweckmäßigkeit und Konvenienz, gehören von diesen Erfahrungen aus die Bemühungen, den Horizont für das große Thema zu weiten. Aus dieser Gesinnung ist damals das berühmt gewordene Wort (von Rupertus Meldenius) entstanden: in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in omnibus caritas — „im Wesentlichen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in Allem Liebe".

Gesinnungen dieser Art sind es jedoch nicht gewesen, die in den westfälischen Friedensverhandlungen das Fazit aus den langen Erfahrungen mit dem Augsburger Religionsfrieden gezogen haben. Es lag vielmehr durchaus in der Konsequenz der Territorialisierung des kirchlichen Lebens, wenn man jetzt ausdrücklich auf die gemeinsame Beratung der Religionsfragen durch die Bestimmung verzichtete, daß in allen diesen Fragen die „itio in partes" stattfinden sollte: die Stände werden getrennt nach Konfessionen beraten und die jeweiligen Beschlüsse durch „freundliche Verständigung" zwischen den Parteien aushandeln — nicht durch ein Mehrheitsvotum entscheiden. Damit hatte nicht nur die Protestation von 1529 „gesiegt", sondern waren letzten Endes jene Zuständigkeiten liquidiert, die für die Stellung der Reichstage im 16. Jahrhundert so überaus charakteristisch sind. So hat der Westfälische Frieden, wie in den meisten verfassungsrechtlichen Fragen, nur zu Ende geführt, was vorher schon längst vorbereitet war: er enthält die Kodifikation der endgültig vollzogenen Zersplitterung des Reiches in souveräne Einzelstaaten und als Folge der Kirchenspaltung die Koexistenz der Konfessionen (zu denen seit 1648 auch die reformierte als gleichberechtigte gehörte) mit einem festen Bekenntnisstand, den auch die Konversionen einzelner Landesherren nicht mehr verändern konnten und der sich

auch im ganzen und großen unberührt durch Rationalismus und Aufklärung erhalten hat.

Diese Verhältnisse bilden die Voraussetzung für Rankes Auffassung von der Endgültigkeit der im 16. Jahrhundert getroffenen Regelungen, so provisorisch sie auch ursprünglich gemeint gewesen sind und als so unzulänglich sie sich auch erwiesen haben.

Die Frage ist deshalb schließlich gar nicht zu umgehen: ist das, was hier die innere Geschichte des Religionsfriedens genannt wird, zu Ende? Wir wissen nicht nur, welch provisorischen Charakter der Augsburger Religionsfrieden ursprünglich gehabt hat, wir können ihn auch nicht mehr als endgültig feiern, wie es im 17. und 18. Jahrhundert geschehen ist. Für uns ist so vieles heute wieder in Fluß geraten (auch Rankes Auffassung), da lösen sich auch historische Endgültigkeiten wie der Religionsfrieden von 1555 wieder auf, und die Fragen, die hinter ihnen stehen, werden nach den Zeiten der Erstarrung vielfach wieder flüssig, weil wir selbst neu in Bewegung geraten, genauer noch: gebracht worden sind. Da treten auch die alten Fragen in eine neue Beleuchtung, und auch der Religionsfrieden von Augsburg wird in einem neuen, weiteren Sinne für uns heute noch provisorischer, als er 1555 gewesen ist. Damit tritt aber nicht allein die „Provinzialisierung" der Konfessionen, wie sie unser Geschick bestimmt hat, zurück, sondern unser Blick, der nicht an die Konstellationen des 16. Jahrhunderts gebunden ist, wird dadurch auch *in neuer Weise* frei für „Einheit und Reformation der Kirche" als immer wieder neue, aktuelle Themen. Die innerste Frage des „Religionsfriedens" verwandelt sich in die Bitte des alten Pfingstgebetes: Veni creator spiritus — „auf daß sie alle eins seien" (Joh. 17.21).

Die christliche Kirche war allerdings im Heiligen Römischen Reich Zwangskirche. Durch das staatliche Ketzerrecht erstreckte sich der Zwang auch auf öffentliche Äußerungen über das kirchliche Dogma. Aber gerade an dieser Rechtslage, bei der allein der Begriff des Dogmenzwanges einen vernünftigen Sinn hat, wird sofort deutlich, daß der Zwang nicht vom Dogma selbst, sondern vom Inhaber der Zwangsgewalt ausgeht. Im gleichen Sinne gibt es Dogmenzwang auch auf nichtkirchlichen Gebieten. Die Schulmedizin hat sich lange gegen die Homöopathie ketzerrechtlich zu schützen versucht, und unter Robespierre kostete der Zweifel an den Dogmen der Revolution den Kopf. Keine Sache in der Welt ist davor sicher, daß sie von Menschen, die über die nötige Macht verfügen, unter Zwangsrecht gestellt wird. . . . Kein Zweifel, daß die Kirche, wo sie über entsprechende Machtmittel verfügte, ebenso oft dagegen gesündigt hat wie andere Mächte. Aber das hat mit dem Wesen des Dogmas nichts zu tun. Dem kirchlichen Begriff des Dogmas haftet zwar das Merkmal der Verbindlichkeit an. Aber damit ist noch nicht gesagt, daß es Zwang im Gefolge haben müßte. Auch die Sätze der Mathematik und der Logik sind verbindlich. Aber sie sind nicht erzwingbar. Verbindlich ist auch ein militärischer Befehl. Seine Ausführung kann auch erzwungen werden. Aber er ist kein Dogma. Werner Elert (1940)

INA SEIDEL

September

Es ist Geflüster,
Rufen und Klingen,
Die alte Rüster
Rauscht mit den Schwingen
Gilbender Äste,
Der Himmel ist blau,
Voll Silberfetzen,
Die Wandergäste,
Die Stare schwätzen —
Wohin ich schau,
Von schimmernden Dingen,
Letzten, taumelnden Schmetterlingen —

Lächelnd, verhüllt
In Herrlichkeit
Steht der Herbst im Garten:
O Balsaminen,
Sonnenblumen und Georginen!
Er will noch warten,
Er hat noch Zeit. —

Abendlied

Du hast dich mir offenbart,
Da war ich ein junges Kind,
Auf deine himmlische Art
In Sonne, Regen und Wind.

Ich war erwachsen und blind,
Mein Herz von Welt überfüllt.
In Sonne, Regen und Wind
Hast du dich vor mir verhüllt.

Neigst du dich wieder mir zu?
Spüre dich atmen gelind —
Atme du, wieg mich zur Ruh —
Sonne, Regen und Wind.

Mit einem Buch voll weißer Blätter

Einer Jugendfreundin zum 70. Geburtstag

Mit weißen Blättern — tausend Zukunftstagen —
Lag's einst vor uns auf dem Geburtstagstisch.
Das erste Blatt war eben aufgeschlagen,
Die erste Eintragung erglänzte frisch.
Undeutbar noch, in Chiffren angegeben,
Stand dort der Sternenplan für unser Leben.

O Buch des Lebens, heute vollgeschrieben
Mit Lösungen der ersten Rätselschrift!
Was ist von der Verheißung uns geblieben,
Und welche Deutungen erfand der Stift,
Den wir so oft nur wie im Traume führten,
Wie dunkle Mächte uns die Seele rührten?

Die Stirne senkt sich sinnend auf die Seiten,
Das Herz will lächeln, doch die Träne quillt.
Es raunen die versunkenen Gezeiten,
Und geisterhaft erfüllt sich Bild um Bild.
Und wie wir tief gebannt erinnernd lesen,
Steht doch ob jedem Blatt das Wort: Gewesen . . .

Die uns gelockt im Zauberglanz der Ferne,
Die nie betretnen Ufer schwinden hin.
Doch durch die Dämmrung strahlen erste Sterne,
Und tröstlich offenbart sich uns ihr Sinn:
Es mögen droben Augen auf uns weilen,
Die lesen mehr als die geschriebnen Zeilen.

Darin der Tropfen Honig ruht, die Wabe,
Die reine Kerze, vorm Altar entfacht,
Die lautre Glut — von Wein und Öl die Gabe,
Die Liebesopfer, schweigend dargebracht —
Das Lächeln überm Leid in tausend Tagen —
Das letzte Blatt wird ihre Summe tragen. —

BERICHTE UND KOMMENTARE

Sexualmythos und Sexualfakten

Bemerkungen zum Kinsey-Report

Selbst so erfolgreiche Bücher wie Ernst Haeckels „Welträtsel", Freuds Psychoanalyse und Lindsey-Evans „Kameradschaftsehe" waren Waisenkinder gegenüber dem Kinsey-Report, dessen Auflage einschließlich der Übersetzungen die Millionengrenze erreicht haben dürfte; in der deutschen Ausgabe ist der bisher vorliegende zweite Band[1]) bereits in 15 000 Exemplaren verbreitet. Dabei sind diese Bände, wie ein Teil der Presse völlig zu Recht feststellte, „trockene und langweilige, mit unerquicklichen Statistiken und Kurven beschwerte Wälzer" (11); sie enthalten keinerlei pikante Details erotischer Szenen, sind ohne Handlung und Bildhaftigkeit, die Sprache ist meist ohne Schwung. Jedes Freikörperkultur-Heft bietet einem sensationslüsternen Publikum mehr und ist erheblich billiger.

Wie erklärt sich der Welterfolg dieses sexualwissenschaftlichen Werkes? — Man kann Kinseys Bücher ansehen als eine Revolte gegen die gültige Sexualmoral, und zwar gegen die gerade jener Bevölkerungskreise und Bildungsschichten, welche die Kirche vorzugsweise anzusprechen bemüht ist und denen ihre Glieder vorwiegend angehören, also des gehobenen Mittelstandes, der Menschen mit einer gewissen Bildung und Kultur. Die geistigen „Oberen Zehntausend" lesen weder den Kinsey-Report (ebensowenig wie sie Beiträge zu ihm leisteten, I, 339; 437) noch hören sie auf die Kirche. Auch die „breite Masse" der unteren Schichten ist, ebenso wie in der Kirche, im neuesten Kinsey-Buch nur unzureichend vertreten (37).

Um es deutlicher zu sagen: wann immer Kinsey von der „jüdisch-christlichen" Kultur spricht, tut er das im Tone des Vorwurfes und des Tadels. Abgesehen von einer einzigen Stelle (22), wo er die christliche Religion für seinen Sexualmythos in Anspruch nimmt, weiß Kinsey wenig Gutes über das „jüdisch-christliche" Sexualethos zu sagen.

Gefahren und Gegenwirkungen

Die Christen haben also allen Grund, ob es ihnen lieb ist oder nicht, sich mit dem Mann und seinem Werk zu befassen, und zwar so gründlich wie möglich.

Einmal: Kinseys Vorwurf, sie kennten und berücksichtigten den sexuellen Bereich nicht ausreichend und ließen es vor allem an der nötigen Führung in ihm fehlen, ist den Christen gegenüber keineswegs unberechtigt. Das erkennen ja auch einsichtige Christen. So schreibt etwa ein französischer Internist und Psychiater, der später noch Priester wurde: „Es ist sonderbar festzustellen, daß zuweilen viele genaue Anweisungen darüber gegeben werden, welche Irrtümer man vermeiden muß. Aber die harmonische Ausübung der Sexualität scheint man zu behandeln, als ob sie in ihren Details und Bedingungen vollkommen bekannt wäre"[2]) und auch praktiziert werde. Die Nervenärzte

aber wissen um die „hemmenden, verkümmernden, verbitternden und letztlich zerstörenden Folgen solch ungenügender Unterweisung", „die auf dem Gebiet des Erlebens zwischen Mann und Weib eine geradezu ungeheuerliche ist"[3]).

Hier ist viel Versäumtes gut zu machen, und zwar ebenso rasch wie gründlich. Vor allem positiv-richtungweisend und nicht bloß polemisch-abwehrend.

Denn zum anderen: die Kinsey-Reports haben devastierende Folgen. So berichtet etwa ein amerikanischer Armeepfarrer aus Korea, keine kommunistische Propaganda könne auf die Soldaten so demoralisierend wirken wie die Behauptung, daß jede Frau ihrem Manne untreu sei. Nach anderen Berichten schließen viele junge Amerikaner aus dem Kinsey-Report, daß Homosexualität keine Perversion sei, weil sie so häufig vorkomme, und ein Päderast kann sich etwa mit den Worten verteidigen: „Was wollen Sie schon als einzelner gegen 37 % aller Männer?" Wird eine solche Seuche über das trojanische Pferd der deutschen Übersetzung des Kinsey-Reportes auch nach Deutschland eingeschleppt werden?

Ein Mediziner, Hermann Frühauf, schrieb in einem Referat in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (Nr. 48): „Man muß nicht Christ sein, um sich gegen Auffassungen zur Wehr zu setzen, wie sie Kinsey in seinen Büchern vorgetragen hat . . . Jeder reife Mensch müßte nicht nur die Argumentationen Kinseys ablehnen, sondern gegebenenfalls offen dagegen Stellung nehmen. Die Befürchtung liegt nahe, daß durch die beiden Bücher viel Unheil angerichtet wird."

Obwohl die deutschen Kirchenmänner, soweit ich sehe, bisher geschwiegen haben, hoffe ich gegenüber allen nicht unbegründeten Befürchtungen auf eine gesunde Reaktion, die ich mir allerdings nicht bloß im Namen des Guten, Wahren und Schönen vorstellen kann. Es wird vielmehr einer in die Tiefe gehenden Besinnung auf die Grundlagen unserer Kultur bedürfen, letztlich einer Entscheidung zwischen Baal und Jahve. Noch deutlicher: die kirchliche Bindung ist ausschlaggebend. Denn Kinsey selbst hat — ebenso wie Ludwig von Friedeburg bei seiner innerdeutschen „Umfrage in der Intimsphäre" (Stuttgart 1953) — einen ungeahnten Einfluß der religiös-kirchlichen Bindung auf das Sexuelle nachgewiesen. „Es ist der Grad der religiösen Bindung und nicht die spezielle Konfession, der die Grundform des sexuellen Verhaltens bestimmt" (145).

Das ist die große Überraschung, sowohl für uns Christen in Anbetracht unserer Ahnungslosigkeit und Harmlosigkeit auf diesem Gebiete (plus Heuchelei und Nichtwahrhaben-wollen), wie auch für Kinsey, der diesen Sachverhalt in keiner Weise in seinen biologistisch-behavioristischen Sexualmythos einfügen kann.

Das ist der Tenor von Kinseys Auslassungen: „Für die meisten Männer ist der Wunsch (außerehelicher) Abwechslung in der sexuellen Aktivität so verständlich wie der Wunsch nach Abwechslung in Büchern, die man liest, in der Musik, die man hört, in den Liebhabereien, mit denen man sich beschäftigt, und in den Freunden, mit denen man zusammenkommt" (313). Es ist gut, daß Kinsey so deutlich redet; denn derartige kindische Frivolitäten zeigen wirksamer als Predigten und Ermahnungen, wie unsinnig die atavistisch-naturalistische Position Kinseys ist, und müssen schließlich eine gesunde Reaktion hervorrufen.

Dafür gibt es schon mancherlei Anzeichen. So brachte „Readers Digest" im Januar einen Artikel des von Kinsey geschätzten amerikanischen Soziologen Paul H. Landies „Don't expect too much of Sex in Marriage", der in der deutschen Februar-Ausgabe mit „Die Ehe besteht nicht nur aus Erotik" wiedergegeben ist. Selbst diejenigen, die nach dem ersten Weltkrieg die sexualistische Revolution anführten, die Psychoanalytiker, sind heute Kinseys geschworene Feinde.

Der Kult des Tieres im Menschen

Wer ist Alfred C. Kinsey? Welche Qualifikationen besitzt er für das Werk, das er 1938 (I, 10) in Angriff nahm?

In diesem Jahr wird Kinsey sechzig Jahre alt; er ist Zoologie-Professor in Indiana (USA). Das zeigt sich bereits im Titel seiner Bücher. Wörtlich übersetzt lautet er: „Die sexuellen Reiz-Reaktionsweisen des menschlichen Männchens bezw. Weibchens". Das menschliche Säugetier oder auch: das Tier im Menschen (the human mammal, the human animal) ist bei ihm gängiges Synonym für den homo recens. Dahinter verbirgt sich mehr als eine romantische Naivität im Stile Rousseaus.

So schreibt Kinsey einmal: „Wenn man die Vorteile des Koitus mit nacktem Körper berücksichtigt und die Entwicklung der menschlichen Spezies aus unbekleideten Säugetierstämmen nicht vergißt, scheint der Schluß vernünftig, daß die Vermeidung der Nacktheit in biologischem Sinne eine Perversion der normalen Sexualität ist" (287). Man fühlt sich versucht, dazu zu zitieren, was Luther seinerzeit über die „himmlischen Propheten" zu einem ähnlichen Schlagwort der Schwärmer zu Orlamünde ausführte. Wenn Kinsey konsequent wäre, müßte er dann auch den Gebrauch von Messer und Gabel beim Essen als Perversion bezeichnen. Erst recht inkonsequent ist er, wenn er andererseits sagt: „Angesichts der Wirksamkeit moderner Verhütungsmittel und des außerordentlich seltenen Versagens, das uns für Condome und Pessare berichtet wurde, wenn sie richtig angewendet werden, besteht heute praktisch kein Anlaß für so zahlreiche Schwangerschaften aus vorehelichem Koitus" (262). Da Säugetiere keine Präventivmittel verwenden, müßte Kinsey derartige Praktiken eigentlich als „pervers" bezeichnen und dürfte sie nicht empfehlen. An einer anderen Stelle (I, 326) wird die Möglichkeit einer artifiziellen Induktion der Akzeleration zur Erlangung höherer Quoten der Sexualbetätigung in verklausulierter Fragestellung jedenfalls ventiliert. In die gleiche Richtung weist auch die indirekte Anweisung (wie ich einmal das englische Wort „hint" übersetzen möchte): „Es ist zweifelhaft, ob irgendeine Therapie (sic!) jemals so erfolgreich war wie frühzeitige Orgasmuserfahrung (durch Masturbation, ‚petting' und vorehelichen Geschlechtsverkehr), um das Vorkommen der Reaktionsunfähigkeit im ehelichen Koitus herabzusetzen und die Häufigkeit der Orgasmusfähigkeit beim Koitus zu steigern" (303).

„Wenn man die Physiologie der sexuellen Reaktion und die von den Säugetieren stammenden Grundlagen menschlichen Verhaltens bedenkt", heißt es weiter, „ist es nicht schwer zu erklären, warum ein Mensch eine bestimmte Betätigung ausübt. Es ist schwerer zu erklären, warum nicht jedes Individuum jede Form sexueller Betätigung vollzieht" (346), also onaniert, voreheliche Zärtlichkeiten bis zur Promiskuität austauscht, vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehr duldet bis hin zur Homosexualität und Sodomie. Denn für alle diese von Kinsey beim Menschen untersuchten Sparten „normaler" menschlicher Sexualbetätigung liegen phylogenetische Ansätze vor. Darum sind das auch alles nach seiner Meinung außerhalb und neben der Ehe keine Abartigkeiten, Perversionen, sondern durchaus „natürliche" Äußerungen menschlicher Sexualität. „Im biologischen Sinne pervers ist eigentlich die Hemmung und Unterdrückung solcher Aktivitäten auf Grund der Annahme, daß sie ‚gegen die Natur' seien" (189).

Der unvoreingenommene Leser dieser kleinen Blütenlese wird nicht umhin können, an der Redlichkeit des Berichterstatters zu zweifeln und zu fragen, ob dieser die Zitate nicht einseitig-tendenziös ausgewählt habe, um Kinsey ad absurdum zu führen. Ich wünschte, man könnte derartige Äußerungen nur als Entgleisungen ansehen, denen

für Kinseys eigentliche Beschreibung menschlichen Sexualverhaltens kein wirkliches Gewicht zukäme. Dann hätte es noch Sinn, sich mit Kinsey und seinen revolutionären Ideen auseinanderzusetzen; vor allem wäre sein mit bisher unerreichtem Fleiß zusammengetragenes Zahlenmaterial ein unmittelbarer Ausgangspunkt für eine Neubesinnung im Sinne des archimedischen „dos moi pou sto".

Der agnostische Ansatz (agnostic approach I, 8) Kinseys verhindert das geradezu. Lionell Trilling nennt die „für den ganzen Bericht charakteristische" Art, wie er den Kult des Tieres im Menschen propagiert, ein „tölpelhaftes und unbeholfenes Umgehen mit Ideen"[4]). Es gibt keine Autonomie der Sexualität beim Menschen. Selbst nicht im primitivsten Kulturbereich. „Wer also von einem derartigen Vorurteil befangen ‚voraussetzungslose' Wissenschaft zu treiben vermeint, ist vielleicht berechtigt, als Zoologe gehört zu werden, aber als Pädagoge fehl am Platze. ‚Jede sogenannte Sexualerziehung wird aus dem Wesen der Geschlechtlichkeit selbst gezwungen, über sich hinauszuführen'"[5]). Was Anthropologie sein müßte, wird bei Kinsey nach der Meinung amerikanischer Psychiater unter zoologischen Aspekten zum Tummelplatz von Sexualneurotikern und Perversen.

Damit aber gerät zugleich in Gefahr, was zunächst an Kinsey unanfechtbar schien: die Erhebung und Mitteilung der Sexualfakten. An sich wollte Kinsey nur diese sine ira et studio zusammenstellen, also ausdrücklich von aller moralischen Bewertung absehen. Er hatte als Taxonomiker bei einem Insekt, der Gallwespe, durch Messungen an 150 000 Exemplaren (I, 9) die Ausmaße individueller Abweichungen untersucht und wollte nun mit gleicher Methode das menschliche Sexualverhalten beschreiben: „a fact finding survey" (II, 3; in der deutschen Übersetzung unzulänglich mit „Erhebung" wiedergegeben).

So weit, so gut. Aber Kinsey begnügt sich nicht mit den von ihm registrierten Fakten, sondern geht nun seinerseits zum Angriff gegen alle Sexualmoral über. Daraus, daß Sexualverhaltensweisen häufiger vorkommen, schließt er ohne weiteres, sie seien allesamt „normal". Meist fügt er noch die Begründung hinzu, es gebe dergleichen auch unter Tieren. Nach dieser sonderbaren Logik — Lionell Trilling (a. a. O. S. 66) spricht von „einem absichtlichen Unvermögen im Geistigen" und einem „bewußten Widerstand, gedankliche Unterscheidungen zu machen" — wäre auch das defekte Gebiß „normal" und „natürlich", da rund 90 % aller Menschen in Europa und Amerika kariöse Zähne haben; sanierte Zähne dagegen hätten nach Kinseys Definition als „pervers" zu gelten; denn im Tierreich gibt es keine konservierende Zahnpflege.

Seiendes und Sein-sollendes sind nicht dasselbe, wie Kinsey gern möchte. Man kann das Ethische, das Sein-sollende, nicht einfach auslassen, als quantité négligeable behandeln oder als Störung des Ursprünglichen ansehen. „Sexuelles Verhalten ist unausweichlich mit Moral verknüpft" (Trilling), wenigstens beim Menschen, der sich durch das, was wir Kultur nennen, sehr wesentlich — und nicht, wie Kinsey meint, bloß unwesentlich — von den anderen Primaten unterscheidet. Wenn Kinsey von allen früheren Arbeiten über die sexuelle Frage sagt, sie enthielten „offensichtliche Konfusionen von sittlichen Werten, philosophischer Theorie und wissenschaftlichen Fakten" (I, 9), und sich häufig auf seine wissenschaftliche Unvoreingenommenheit beruft, offenbart er damit nur seine urteilslose Naivität.

Selbst wenn Kinsey nur empirische Maßstäbe für den Begriff „normal" gelten läßt, hätte er wenigstens auf Grund der festgestellten Häufigkeit des Vorkommens das „Normale" nach der Weise von „Regel" und „Ausnahme" abgrenzen können. Aber er versucht nicht einmal eine solche empirische Bewertung und bezeichnet im Grunde alles,

was überhaupt vorkommt, als „normal", nur nicht das, was der Kleine Katechismus Luthers mit „keusch und züchtig leben" umschreibt. Dabei müßte man schon nach rein empirischen Maßstäben die von Kinsey als „normal" angesehene Sodomie wegen ihres seltenen Vorkommens (8 % bei Männern, 3 % bei Frauen) als unnormal, mindestens als Ausnahme von der Regel menschlicher Geschlechtsbetätigung ansprechen. Doch da sie gelegentlich, wenn auch selten, bei meist domestizierten Tieren vorkommt, bedarf es für Kinsey „keiner Erklärung, warum Individuen verschiedener Tierarten sich gegenseitig sexuell anziehen. Das wahre Problem ist, warum das einzelne Exemplar einer Art nicht regelmäßig Kontakt mit anderen Arten sucht" (384) — also: warum die perverse Ausnahme nicht Regel ist. Darüber wundert sich Kinsey — und wir können nicht umhin, uns über Kinsey zu wundern.

Zur Kritik an Kinsey

Wir fragen: wie kann ein Biologe so naiv sein und den Menschen in sexueller Hinsicht nicht anders als andere Säugetiere ansehen, obwohl er — um nur ein einziges Beispiel zu bringen — selbst zugeben muß, daß „sich die menschliche Frau im Laufe der Entwicklung von den Säugetieren gelöst und neue Eigenschaften entwickelt" (462) hat, also z. B. nicht mehr an die tierische Reaktionskette Ovulation — Brunst — Besamung gebunden ist. Wer hat denn nun eigentlich den Fehler begangen, Kinsey oder die Natur, wenn „bei der Frau die Zeit höchster sexueller Ansprechbarkeit kurz vor Beginn der Menstruation und damit in ihrer unfruchtbarsten Periode liegt" (462)? Den einzig möglichen und richtigen Schluß, daß die menschliche Sexualität von ihren Ursprüngen an und nach ihrem Sinngehalt etwas anderes ist als die des Tieres, zieht Kinsey nicht.

Man kann aber noch einen Schritt weitergehen, und ich halte diese amerikanische Argumentation geradezu für den Todesstoß gegen den animal-biologistischen Sexualmythos Kinseys. Man kann weiter fragen: was heißt denn überhaupt „normal" im Tierreich? Die Kopulationsdauer beginnt bei gewissen Nagetieren mit weniger als 10 Sekunden, erreicht etwa ½ Minute bei Katzen und Elefanten, steigt an von einer halben bis zu mehreren Stunden beim Nerz und erlangt einen Höhepunkt von acht Stunden beim kanadischen Marder. Wenn man sich nicht bloß auf Säugetiere beschränkt, muß man die 24stündige Kopula der Kröte noch mit hinzunehmen. Was ist angesichts dieser Differenzen „tierische Norm"? Eine Norm, die für „unsere tierischen Vorfahren" erhoben, von da auf den Menschen übertragen werden und als „natürlich" für sein Geschlechtsleben maßgebend sein könnte?

Alle anderen, nicht minder treffenden Gegenargumente, wie etwa die geradezu gewaltsame Beurteilung und Bewertung der weiblichen Sexualität von der männlichen aus, scheinen für Kinsey nicht so fatal zu sein wie gerade dieser Einwand, weil er Kinsey auf seiner ureigensten Domäne, der Zoologie, und in Konsequenz seines eigenen Ansatzes als unzureichend informiert und nur einseitig informierend — um es ganz milde auszudrücken — entlarvt. Auch der überalterte kümmerliche behavioristische Reiz-Reaktionsschematismus, der von der Ausschaltung der Sinnfrage lebt, weil er die für die menschliche Psyche so kennzeichnende Entscheidung und Verantwortung vollkommen außer acht läßt und praktisch nur „learning and conditioning", „Lernen und Prägung", als psychologische Kategorien à la Pawlow kennt, wirkt nicht so katastrophal wie die innerbiologisch-zoologische Klitterung des tierisch-menschlichen Sexualverständnisses.

Weitere Einwände: daß Kinsey die menschliche Sexualität für beide Geschlechter gleich nach Orgasmusfrequenzen mißt, ohne persönliche Relationen, „Liebe" genannt, einzubeziehen, ist trotz gelegentlich eingestreuten Abmilderungen („daß der Orgasmus nicht als einziges Kriterium für den Grad der Befriedigung gelten kann, den eine Frau aus der sexuellen Aktivität bezieht"; 291) eine Gewaltsamkeit, die Kinsey selbst aufgefallen ist: „Es mag sein, daß ... die Bedeutung des Orgasmus überbetont erscheint" (389). Ferner weist der Soziologe Helmut Schelsky in seiner Besprechung darauf hin, daß „die soziologisch sehr wichtigen Zusammenhänge zwischen Ehe- und Familienstruktur und dem Sexualverhalten ... weder in der Befragung noch in der Analyse der Kinseyschen Arbeiten die erforderliche Beachtung" erfahren[6]).

Gerade von diesen letzten Einwänden her kann man die sehr entscheidende Frage stellen, wieweit Kinsey mit seinem Buch über die Frau nun wirklich dem Wesen der Frau gerecht wird und sie besser verstehen gelehrt hat. Reinhold Niebuhr hat nicht zu viel gesagt, wenn er meint, daß „Kinseys völlig unkritischer sittlicher Anarchismus und die niedrige Wertstufe, auf der sein Hedonismus steht, ihn auf der Ebene des geschlechtlichen Verhaltens nicht zu den wirklich wesentlichen Fragen vorstoßen lassen"[7]). Kinseys Untersuchungen haben das Rätsel der Frau nur sehr wenig seiner Lösung nähergebracht, sehr im Unterschied zu der männlichen Sexualität, für die sie wirklich grundlegende Ergebnisse gezeitigt haben.

Während bei den Untersuchungen des I. Bandes über die männlichen Sexualverhaltensweisen auf Grund der Stichprobe eine repräsentativ-stratifikatorische Umrechnung noch möglich war und auch durchgeführt wurde — wobei sich eine Abweichung zwischen Rohdaten und ausgeglichenen Werten bis zu 34 % ergab (I, 109) —, sind die im II. Bande über die Frau gemachten Feststellungen nicht übertragbar, sondern beziehen sich nur auf die Stichprobe (II, 56 f).

Die deutsche Ausgabe

Diese wichtige Einschränkung ist in der deutschen Ausgabe nicht mitübersetzt worden. Aus anderen übersetzten Partien geht allerdings deutlich genug hervor, daß die Auslese „in vielen Punkten unzulänglich" ist und daß Verallgemeinerungen für andere Teile der Bevölkerung „nur geringe Wahrscheinlichkeit" haben (36; im Original: „least likeley to be applicable", II, 36).

Wer Statistiken richtig zu lesen versteht, wird freilich diese von Kinsey offen zugegebenen Stichprobenfehler weder überschätzen und um ihretwillen nicht etwa die Zuverlässigkeit der Kinseyschen Daten insgesamt bestreiten, noch wird er sie unberücksichtigt lassen. Es ist deshalb ernstlich zu beanstanden, daß in der deutschen Übersetzung ähnlich wie in der französischen von den 179 Tabellen des Originals nur die ersten und letzten 14 wiedergegeben werden. Dadurch rückt das Werk noch mehr in die Nähe der „desodorierten Pornographie" (Schomerus). Willkürlich ist ferner in der sonst recht ordentlichen deutschen Übersetzung rund ein Drittel der Anmerkungen und Abbildungen fortgelassen. Ist etwa die Unterrichtung des Wissenschaftlers — der schließlich einen legitimen Anspruch auf erschöpfende Information hat — nicht oberstes Ziel bei der Veröffentlichung gewesen?

Über die Übersetzung gewisser termini technici könnte man streiten: „sample" wird meist als „Auslese" wiedergegeben, was nicht unbedenklich erscheint, da die kor-

rekte Übersetzung „Stichprobe" (so S. 36!) im Unterschied von „selection" lauten müßte; bestimmt heißt es jedoch nicht „Anzahl" (S. 28). Dieselbe Inkonsequenz findet sich bei „response", das meist mit „Reaktion" wiedergegeben wird, doch S. 618 wird „shift back" völlig unverständlich so übersetzt. Manche Anglikanismen wie z. B. „Wunschdenken" (9) für „wishful thinking" oder „the late teens" (203, 235) als „Zehnerjahre" sind im Deutschen mißverständlich. „Psychological" wird nicht an allen Stellen mit „psychisch" wiedergegeben, wo es diese Bedeutung hat (165 f, 171, 180). Eine Anzahl Nuancierungen des Originals wie „some" (13, 90) oder „more" (20, 167) sind fortgefallen, wodurch jedoch das Gemeinte fast ausnahmslos klarer herauskommt. Gelegentlich finden sich sinngemäß verdeutlichende Erweiterungen (76, 144). Der Kollokvialismus „to put his mind to the matter" ist S. 5 falsch mit „seinen Verstand genügend gebrauchen", S. 518 besser mit „mit den Gedanken dabei sein" übersetzt.

Zusammenfassung

Es ist nicht leicht, zu einem gerechten abschließenden Urteil über das Werk zu kommen: es faßt fünfzehn Jahre Arbeit des mit Hilfe der Rockefeller-Stiftung an der Universität von Indiana gegründeten Institute for Sex Research zusammen, das über eine eigene Fachbibliothek von über 15 000 Bänden verfügt und dem sechzehn hauptamtliche Mitarbeiter angehören, dazu noch zahlreiche beratende Mitglieder bis hin zum Astronomie-Professor zur Lösung komplizierter mathematisch-statistischer Probleme. Wohl nie ist so viel Fleiß, Kraft und Vermögen einem menschlichen Teilproblem zugewandt worden, und wahrhaftig keinem unwichtigen. Und doch wird man nicht umhin können zu sagen: das Ergebnis für den Mann ist beachtlich, für die Frau recht mager und trotz der angestrebten „Wissenschaftlichkeit" in vielem anfechtbar.

Wohl verdanken wir Kinsey eine Anzahl neuer Erkenntnisse, die gewiß auch dazu mithelfen können, daß die Geschlechter besser miteinander auskommen. Aber angesichts der Gefährdung der Öffentlichkeit durch die biologistische Haltung der Verfasser kann man den geplanten weiteren sieben Bänden (I, 7) — die Arbeit an ihnen ist auf 28 Jahre (I, 56) veranschlagt — nur äußerst skeptisch entgegensehen.

Heinz Hunger

Anmerkungen: [1]) *Alfred C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, Paul E. Gebhard,* Das sexuelle Verhalten der Frau; G. B. Fischer Verlag, Berlin und Frankfurt/M. 1954; 711 S., Lw. 38,50 DM. Zitiert mit einfacher arabischer Seitenangabe; römische Ziffern vor Seitenangaben beziehen sich auf die originale amerikanische Ausgabe: I. Sexual Behavior in the Human Male; Philadelphia und London 1948; II. Sexual Behavior in the Human Female; Philadelphia und London 1953. — [2]) *Marc Oraison,* Vie chrétienne et problèmes de la sexualité; Paris 1952, S. 53. — [3]) *Ernst Speer,* Das Einswerden von Mann und Weib; München 1952; S. 79, 30. — [4]) *Lionell Trilling* in Perspektiven, Oktober 1952, S. 59. — [5]) *Heinz Hunger,* Das Sexualwissen der Jugend; München/Basel 1954, S. 19; *Helmuth Schreiner,* Ethos und Dämonie der Liebe; Gütersloh 1950; S. 84 f. — [6]) Wort und Wahrheit IX/6, S. 427. — [7]) Zeitwende/Die Neue Furche, XXV/4, S. 273.

Die Welt des schönen Scheins

Marcel Proust deutsch

Marcel Proust wurde am 10. Juli 1871 in Paris als Sohn reicher Eltern geboren. Bereits mit dem neunten Lebensjahr traten bei ihm asthmatische Anfälle auf; dieses Leiden bestimmte sein Leben, stimulierte seine Sensibilität, verfeinerte und entwickelte sie zu jenem universellen Instrumentarium, das erst Prousts Kunst möglich machte. Seiner hohen Reizbarkeit wegen bevorzugte er den Aufenthalt in Zimmern — abgeschirmt gegen die Außenwelt; ein Dasein hinter Portièren und Stores; so wird in „Swanns Welt" ein Sommertag auf folgende Art erlebt: „Die dunkle Kühle meines Zimmers verhielt sich zur besonnten Straße wie der Schatten zum Licht; das heißt, ihre Intensität war genau so groß; sie schenkte mir in der Phantasie das volle Schauspiel des Sommers, von dem meine Sinne auf einem Spaziergang zum Beispiel nur jeweils Teilaspekte hätten genießen können; dadurch paßte sie so gut zu meiner Art von Ruhe, die (dank den in meinen Büchern erzählten im Innern bewegenden Abenteuern) wie eine Hand, die man regungslos in fließendes Wasser hält, den tobenden Anprall eines Stromes von lebhafter Handlung aufhält."

Mangelnde Neigung zur Jurisprudenz und sein äußerst labiler Gesundheitszustand lassen Proust seine juristischen Studien nicht fortführen. Er lebte das Leben eines reichen Elegants, eines vornehmen Nichtstuers, der seine Tage auf glanzvollen Gesellschaften, Diners, Réunions dahinbringt; seine Einladungen zu kostspieligen Soupers im Hotel Ritz werden bald zu Ereignissen der Pariser Societé. Léon Daudet berichtet in seinen Memoiren von einem Kreis von Künstlern und Schriftstellern, die sich zwischen 1900 und 1905 in einem bestimmten Restaurant in der Rue Royale zu treffen pflegten. In diesem Kreise verkehrte gelegentlich auch Marcel Proust. „Manchmal sah man gegen halb acht Uhr abends einen blassen jungen Mann eintreten, der in wollene Schals gehüllt war: Er ließ sich eine Traube, ein Glas Wasser geben und erklärte, er sei soeben aufgestanden, er habe eine Grippe, er werde sich gleich wieder legen, der Lärm tue ihm weh; er warf unruhige, dann spöttische Blicke um sich, brach schließlich in ein entzücktes Lachen aus und blieb. Bald kamen in zögernd-eiligem Ton Bemerkungen voll überraschender Neuheit und Aperçus voll diabolischer Feinheit über seine Lippen."

Um das Jahr 1906 trat dann eine entscheidende Wendung ein; vielleicht veranlaßt durch den Tod seiner Mutter und die eigene immer stärker werdende Hinfälligkeit, zieht sich Proust fast gänzlich vom gesellschaftlichen Leben zurück. Nur in den späten Abendstunden verläßt er sein mit Korkplatten abgedichtetes Zimmer am Boulevard Haussmann, um sich für eine kurze Zeit ins Hotel Ritz fahren zu lassen, blaß und leicht fiebernd. Ein Zaungast nun, ein stummer Betrachter der großen Welt — deren Glanz ihn immer noch fasziniert —, sitzt er dort und bedeckt mit seinen eiligen und weichen Schriftzügen viele kleine Zettel, die er in den Taschen seines Fracks bei sich trägt, diese Tätigkeit nur unterbrechend, um einen Gegenstand oder einen Menschen aus schwermütigen und verhangenen Augen wie entrückt zu betrachten.

Bis zu jenem Zeitpunkt war Proust nur mit einem Band Skizzen und Studien „Les plaisirs et les jours" (1896) an die Öffentlichkeit getreten, ohne damit allerdings Beachtung gefunden zu haben; bekannter machten ihn schon seine Gesellschaftsanekdoten, die gelegentlich im „Figaro" erschienen. Ein literarisches Werk war von diesem mondänen Snob, als der sich Proust einen Namen gemacht hatte, am allerwenigsten zu erwarten. Als er dann 1912 — seit dem Erscheinen seines ersten Buches waren sechzehn Jahre vergangen — für das zweibändige Werk „Du coté de chez Swann" einen Verleger suchte, fand er überall Ablehnung. 1913 ließ Proust den Roman fast ganz auf eigene Kosten erscheinen. Da dann der Krieg ausbrach, fand er zunächst keine Resonanz. Aber bereits 1917 heißt es von Proust: „Wenn es ihm gelingt, sich eine Richtung zu geben, sich zusammenzuhalten und zu einer geordneten literarischen Form zu kommen, so wird er eines schönen Tages irgendetwas Erstaunliches schreiben . . ." Schon der zweite Teil seines Romans mit dem bezaubernden Titel „A L'ombre des jeunes filles en fleurs" wurde 1919 mit dem Prix Goncourt ausgezeichnet; dieser Erfolg machte den Dichter mit einem Schlage berühmt. In schneller Folge erschienen die weiteren Bände: „Du coté de Guermantes", I 1920; II 1921; „Sodom et Gomorrhe" I 1921; II 1922; „La prisonnière", I und II 1923; „Albertine disparue", 1925; „Le temps retrouvé", I und II 1927.

Bereits im November 1922 war Marcel Proust gestorben; es war das gleiche Jahr, in dem Eliots „Waste Land", Joyces „Ulysses", Rilkes „Duineser Elegien" und Valérys „Charmes" erschienen. Und Paul Valéry — in vielem Proust verwandt — schreibt zu „A la recherche du temps perdu": „Auch wenn ich keine Zeile dieses umfassenden Werkes gelesen hätte, würde mir die Tatsache, daß zwei so unähnliche Geister wie Gide und Léon Daudet über seine Bedeutung einig sind, genügen, um mich gegen den Zweifel zu sichern; ein so seltenes Zusammentreffen kann nur in nächster Nähe der Gewißheit stattfinden. Wir dürfen ruhig sein; die Sonne scheint, wenn sie es gleichzeitig verkünden."

Ein abschließendes Urteil über „A la recherche du temps perdu" läßt sich nicht fällen. Allein der Umfang des Romans sprengt den Rahmen des Gewöhnlichen und Üblichen; seine 5000 Seiten sind das Ergebnis einer Konzeption sowohl vom Stoff als auch von der Form, vom Stil her. Als Proust mit der Niederschrift begann, lag das Werk — auf zahllosen Notizblättern fixiert — im wesentlichen fertig vor; daher auch die sprachliche Einheit, die Geschlossenheit der Diktion vom ersten bis zum letzten Band.

Wir haben uns seit einiger Zeit daran gewöhnt, das Geniale nicht nur nach der Gabe der Inspiration zu beurteilen, sondern auch nach dem Maß der Arbeit, nach jenem Aufwand an Energie also, welcher notwendig ist, ein Werk zu schaffen. Unter diesem Aspekt rückt die Rolle des Künstlers in ein anderes Licht; sie läßt einmal den soziologischen Wandel deutlich werden — die Stellung des Genies in der Gesellschaft —, zum anderen fordert sie den Betrachter zu anderen Maßstäben heraus. Die aus der Klassik uns überkommene Vorstellung vom Dichter, der aus seiner sozialen Bindung heraus lebt und gestaltet, hat weitgehend ihre Gültigkeit verloren; der Künstler hat keine gesellschaftliche Funktion mehr, daher schließt er sich gegen jeden Anspruch von außen ab, verharrt in einer bewußten Introversion und setzt sein Leben in Kunst um: das ist seine Moral. Ein solcher Fall manischen und asozialen Künstlertums liegt bei Marcel Proust vor; das mag widersprüchlich klingen bei einem Dichter, der der Gesellschaft, des Verkehrs mit den Menschen nicht entbehren konnte und dessen Werk so unverkennbar seine soziale Herkunft — die des Faubourg St. Germain — verrät. Und doch ist es so! In jenem denkwürdigen Jahr 1906 hat eine Metamorphose stattgefunden: der Mensch Marcel Proust verwandelte sich in den Autor Marcel Proust, in ein von der

Krankheit des Schreibens, des Schaffens befallenes Wesen, dessen Leben nur noch ein Umsetzungsprozeß von intellektueller und sensueller Erfahrung in Kunst war. Alles Leben verwandelt sich für Proust in Kunst; erst das als Kunst gestaltete und damit begriffene Leben war ihm wahres, eigentliches Leben. Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis seines Romans, der ja nichts anderes vergegenwärtigt als die unausgesetzte Umwandlung von Wirklichkeit in Poiesis. „A la recherche du temps perdu" mit der Formel des „L'art pour l'art" erklären zu wollen, wäre falsch; es handelt sich bei diesem Werk nicht allein um Sublimierung des Wortes, um Artistik, die ihren Wert in sich selber trägt, sondern um die Konzeption eines ästhetischen Weltbildes, um eine Schöpfung aus der Intellektualität und der Sensibilität heraus.

Dieses Weltbild wird bestimmt von dem Verhältnis des Künstlers zur Wirklichkeit, zum Leben; es gründet auf der Philosophie Henri Bergsons, vor allem auf dessen Buch „Matière et Mémoire" (1896). Von dort ausgehend fixiert Proust zwei Formen des Gedächtnisses: die mémoire involontaire (ein Gedächtnis, das unwillkürlich ist) und die mémoire volontaire (das vom Willen, von der Intelligenz her geleitete Gedächtnis). Diese beiden Weisen der Erinnerung werden im ersten Band des Romans konfrontiert.

Proust berichtet unter anderem, wie ihm die Vergangenheit, die Tage seiner Kindheit wieder gegenwärtig wurden, ihm aus der Erinnerung emporstiegen beim Genuß einer Tasse Tee und einer madeleine (franz. Gebäck). Nicht durch Eintauchen in den Strom des Geschehens, in die einheitliche, fließende „Dauer" der Zeit hat der Dichter an der Welt teil, sondern durch die Erinnerung; erst das durch sie der Vergangenheit Entrissene stellt sich ihm als Wirklichkeit dar. Das ist reines, dem Willen und dem Hang zur Tätigkeit entzogenes Leben. Bedeutsam ist hier der keltische Aberglauben, auf den sich Proust beruft und dem das abgelebte Leben, die Seelen der Verstorbenen in den Bereich der Pflanzen und der leblosen Dinge übergehen und dort so lange bleiben, bis ein Mensch ihnen begegnet und sie aus ihrem Gefängnis befreit. Dieser Zug des Proustschen Denkens äußert sich in der Vorliebe für Atmosphärisches, Vegetatives, Dinghaftes und ihre Strahlungsphänomene; E. R. Curtius spricht mit Recht bei Proust von der „menschlichen Flora". Ein Gegenstand, ein Bild oder eine Blume, das Gesicht eines Menschen, das ihm an einen Botticelli *erinnert*, bannt seinen Blick, provoziert seine Intellektualität, enthebt ihn der Zeit und siedelt ihn an in der manifesten Wirklichkeit der Erinnerung. Plötzlich treten die Gegenstände wie von einem Zauberstab berührt zur Seite und geben neue Perspektiven und Einsichten frei; aus der Perzeption der Vergangenheit entsteht eine neue Welt, die Welt der „wiedergefundenen Zeit". Eine ähnliche Rolle spielt das Flüchtige, die Reizwirkung des Atmosphärischen, etwa der Duft eines Kaminfeuers oder das Wehen des Windes; sie lösen das Dahingegangene aus seinen Fesseln und bauen das Ich aus der Erinnerung auf. Ortega y Gassets Bemerkung trifft das Wesen der Proustschen Kunst genau, wenn er sagt: „Viel eher als die Personen sind in seinen Büchern die Träger vitaler Veränderungen die Winde, die physischen und moralischen Klimata, die diese Personen nacheinander umgeben. Und die Biographie einer Person wird von bestimmten geistigen Passatwinden, die wechselweise wehen und die Sensibilität polarisieren, beherrscht. Alles hängt davon ab, aus welcher Richtung der Windstoß kommt. Und so, wie es die Winde aus allen Himmelsrichtungen gibt, so verändert sich die Proustsche Person, je nachdem, ob der Daseinshauch von Méséglise oder von Guermantes her weht."

Von diesen unvorhergesehenen Kräften hängt das Wirken der mémoire involontaire ab; sie lösen — aus der zufälligen Begegnung heraus — den Zwang der Zeit auf. Das erinnerte Leben strömt ein in die Gegenwart und relativiert ihre Chronologie. So wird

die in den Proustschen Romanen wirkende Zeit nicht kalendarisch und mathematisch bestimmt, sondern von der durée réelle, von der realen Dauer seelischer Wirklichkeit. Die Zeit verliert ihre Einheitlichkeit, ihre Unumkehrbarkeit; sie wird mannigfaltig und verwandelt sich aus der einlinigen Strecke in die Dimensionalität des Räumlichen. Zeit und Raum sind letzlich bloße Daseins- und Wirkweisen der Erinnerung und stehen zueinander in der Relation der Austauschbarkeit. Daher fehlt auch der Handlung die Einheit, wechseln Reflexion und Geschehen ständig miteinander ab, kennt die Anlage keinen Anfang und kein Ende.

Von Prousts Werk geht — vor allem seines literarischen Ranges wegen — eine große Verführung aus; Décadence, Atmosphäre, erinnerte Vergangenheit heißen die Reizmittel, denen sich der Leser nur allzugerne überläßt. Die langen Passagen der Sätze sind wie Zaubergärten; wer sich ihren Wegen anvertraut, gerät in eine geträumte Welt, in die Absence des unverbindlichen und wertfreien Genusses, der Perspektiven und der Relativität. Prousts Beziehungen zu seiner Welt sind hedonistisch, ein ästhetisches Spiel mit kunstvollen Regeln, deren Hauptaufgabe es ist, zu verhindern, daß es zu einer direkten Begegnung kommt. Es ist eine Welt der Anklänge und Motive, erst in der Reminiszenz erlebbar. Mit Prousts Prosa verhält es sich ähnlich wie mit den Bildern Monets; alle Gegenstände haben sich in eine verwirrende Vielfalt von Ansichten aufgelöst, nicht die Dinge selbst sind gemalt, sondern das ständig wechselnde Licht, das sie umfließt. In dem Roman „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit" ist die reale Welt aufgehoben, auch eine Wertordnung besteht nicht; mit der Auflösung der Zeitenfolge von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft wird das Dasein geschichtslos, d. h. sinn- und heillos. — Die wirklichen Paradiese sind, wie Proust sagt, die verlorenen Paradiese. — Das Leben, als ein auf die Zukunft hin angelegter Entwurf, verliert damit seinen Bezug. Es ist keine Aufgabe mehr, nicht mehr Schicksal und Bestimmung, die gefunden oder verfehlt werden kann, die Welt wird zur Reproduktion des ästhetischen Ichs, zum Spiegelbild seiner selbst. Proust gibt dieses Reich des schönen Scheins für die Wirklichkeit aus, doch geschieht der Tausch nicht unbewußt; mit einer intellektuell erzeugten Illusion hoffte sich der Kranke an der Realität seines Daseins vorbeizutäuschen. Mit Proust und seinem Roman schließt die Zeit des fin de siècle, seine Gestalt steht stellvertretend für das späte Bürgertum, für dessen Flucht in die Welt des schönen Scheins. An ihm wird die Fragwürdigkeit des ästhetischen Menschen evident, der in seiner Bindungslosigkeit, auf sich selbst zurückfallend, zum Narziß wird.

Seit einiger Zeit schon besitzt das Ausland gute Übersetzungen von „A la recherche du temps perdu"; vor allem die englische Ausgabe soll dem französischen Original fast gleichkommen. Doch hat es auch nicht in Deutschland an Versuchen gefehlt, das Werk Marcel Prousts bekanntzumachen. Bereits 1925 weist Ernst Robert Curtius in einem umfangreichen Essay auf die Bedeutung des Franzosen hin und nennt ihn die „substantiellste schöpferische Kraft, die Frankreich seit Balzac hervorgebracht hat". Ein Jahr später erscheint im „Verlag die Schmiede" die erste deutsche Übersetzung von „Du coté de chez Swann", die sich jedoch als unzureichend erweist. Die minutiöse Eleganz der Sprache, die feinen, unwägbaren Nuancen, die verwirrende Vielfältigkeit der Seelen-Topographie, alles das, worauf Curtius bei Proust aufmerksam gemacht hatte und was diesen Autor von den übrigen Modernen unterscheidet, konnte die Übertragung von Rudolf Schottlaender nicht vermitteln. Dem Original weitaus angemessener zeigte sich

die Übersetzung von Walter Benjamin und Franz Hessel („Im Schatten der jungen Mädchen" 1926 und „Die Herzogin von Guermantes" 1930). Unter der Regierung des Nationalsozialismus ließ sich die deutsche Proust-Ausgabe dann nicht mehr weiterführen.

Heute scheint die Situation für den zweiten Versuch, den deutschen Leser mit dem Werk Marcel Prousts bekanntzumachen, günstiger zu sein. Die neue deutsche Übersetzung gehört zu den wesentlichen Neuerscheinungen der letzten Jahre; von einigen grundsätzlichen Einschränkungen abgesehen, wird man anerkennen müssen, daß hier eine vorbildliche Proust-Ausgabe im Entstehen ist. Das gilt besonders für die Übersetzung der ersten drei erschienenen Bände. Eva Rechel-Mertens, die schon vor Jahren einen großen Teil von Roger Martin Du Gards Zyklenroman „Les Thibaults" ins Deutsche übertrug, hat das Typische der Proustschen Diktion wesentlich genauer getroffen als Schottlaender, sogar als Hessel und Benjamin. Zwar entspricht bei ihrer Methode der deutsche Text nicht immer dem Original; Unstimmigkeiten und Fehler, die, wie Walter Boehlich überzeugend nachgewiesen hat, gelegentlich den Sinn entstellen, finden sich genug. Jedoch: aufs Ganze gesehen, schmälern sie die Leistung der Übersetzerin nicht, da es Frau Rechel-Mertens gelungen ist, den Stil des Autors auch im Deutschen zu erhalten; so erst bekommt der Leser, der das Original nicht kennt, einen Eindruck von Prousts Sprache, die ja für die Entwicklung der modernen Epik außerordentlich bedeutsam wurde.

Michael F. Simon

Marcel Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Band I: In Swanns Welt. 632 S., 19,80 DM. — Band II: Im Schatten junger Mädchenblüte. 767 S., 21,— DM. — Band III: Die Welt der Guermantes. 867 S., 24,— DM. Suhrkamp-Verlag, Berlin und Frankfurt 1954/55.

STIMMEN VON DRAUSSEN

Missionar im Umschulungskloster

Im *„Manchester Guardian"*, dem führenden liberalen Organ Englands, veröffentlichte Guy Wint am 12. April 1955 unter dem Titel „Puritan and Communist" einen Bericht über die Erlebnisse eines britischen Missionars in chinesischen Gefängnissen und „Umerziehungslagern", den wir hier verkürzt wiedergeben:

„Der Missionar Geoffrey Bull, ein junger, strenggläubiger Puritaner, begab sich 1947 mit einigen Beauftragten einer Bibelgruppe aus Burnt Oak in Middlessex (England) nach Tibet, um die Lamaisten zum Christentum zu bekehren. Bald darauf eroberten die chinesischen Kommunisten Tibet und Bull fiel in ihre Hände. Die Kommunisten halten es für selbstverständlich, daß alle christlichen Missionare insgeheim Agenten im Dienste des Imperialismus sind oder doch jedenfalls die Spionage für ausländische Regierungen als Nebenbeschäftigung betreiben. So war die Verhaftung des tatendurstigen jungen Mannes vielleicht unvermeidlich.

Bull hat nun ein Buch geschrieben, das unter den zahlreichen Werken über das kommunistische China eine Ausnahmestellung einnimmt. Er schildert gewisse Seiten des heutigen China, so die Gefängnisse, die Gehirnwäsche, die Gesinnungsbleiche und die Umerziehung, anschaulicher als irgend jemand zuvor.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß Bull, ein Evangelist von einem Typus, wie er heute im Westen seltener geworden ist, der auszog, Heiden zu bekehren, in ihnen Bekehrer von nicht geringerem Eifer fand, die ebenso entschlossen waren, um seine Seele zu ringen. Nachdem er einmal in ihre Hände gefallen war, interessierte sie weniger die Liquidierung des Spions, der er nach ihrer Überzeugung war, als vielmehr die Bekehrung des Irregeführten. Dafür standen ihnen Mittel zur Verfügung, deren sich die Christen seit den Zeiten der Inquisition nicht mehr bedient haben: ein Sortiment verschiedenartigster und für verschiedene Zwecke eingerichteter Gefängnisse, Spezialtechniken für die geistige Zermürbung sowie schließlich der Appell an die Todesfurcht und die Warnung vor der Kerkerhaft mit ‚Sonderbehandlung'.

Bull wurde drei Jahre lang gefangengehalten, zuerst in einem der normalen Konzentrationslager in Tschungking in Westchina, wo man ihn, während man ihm ständig mit Hinrichtung drohte, über politische Dinge ausfragte. Die Chinesen wollten natürlich wissen, was er in Tibet getrieben hatte. Er gab ihnen darüber offen Auskunft. Als die Kommunisten überzeugt waren, alles aus ihm herausgepreßt zu haben, was er wußte, forderten sie ihn auf, einen Fragebogen über alle Einzelheiten seines ‚Gesinnungswandels' auszufüllen. Bull schrieb in diesem Fragebogen u. a.: ‚Falls der Kommunismus mit Hilfe staatlicher Macht Millionen Menschen Gott entfremdet und der Hölle überliefert, dann ist er schlimmer als ein Ungeheuer, dann ist er ein seelenmordendes Gift, schrecklicher als jeder Imperialismus'.

Von da an änderte sich das Interesse an Bull. Die Kommunisten sahen ihre Aufgabe jetzt darin, eine verlorene Seele zu retten. Zu diesem Zweck wurde Bull in ein anderes Gefängnis nahe der tibetanischen Grenze überführt, wo er zwei Jahre und zwei Monate blieb und sonderbare Erfahrungen machte. Das Gefängnis wimmelte zwar von Soldaten mit Maschinenpistolen, war aber doch weniger eine Strafanstalt als vielmehr eine gespenstische Karikatur eines Seminars. Nur ein Kafka könnte etwas ähnlich Bizarres und zugleich Schauerliches ersinnen. Bull schreibt:

‚Die Kommunisten betrachten diese Einrichtungen als Krankenhäuser, deren Insassen vom Bazillus reaktionärer Ideologien und falscher sozialer Vorstellungen angesteckt sind. Sie werden deshalb von Funktionären betreut, die als ‚Ärzte' gelten. Die Krankheitssymptome der Patienten — von denen manche vielleicht ausgemerzt werden müssen, weil ihre Krankheit so schwer ist, daß sie für das gesellschaftliche Zusammenleben untauglich sind — werden von Pflegern, Zellenleitern und sonstigen Funktionären gemeinsam zusammengetragen und untersucht. Auf Grund der Diagnose verordnet dann das ‚Ärztekollegium' die angemessene Therapie: geeignete Bücher, Zwiegespräche oder ‚Kampfdiskussionen', aber auch Einzelhaft, Handschellen und Ketten oder schließlich ‚Arbeitserziehung' im Konzentrationslager.'

Bei Bull persönlich begann die Behandlung mit Einzelhaft und Lieferung des landläufigen kommunistischen Propagandamaterials. Von Zeit zu Zeit wurde er in einen düsteren Gerichtssaal gebracht und über

seine Einstellung verhört. Hinter einem großen, schwarz verhängten Tisch saßen drei oder vier Funktionäre starr wie Ölgötzen. Bull mußte sich ihnen gegenüber auf ein niedriges Schemelchen hocken. Bei der geringsten Bewegung wurde er von einem Gerichtsdiener angebrüllt. Das Verhör verlief in einer eisigen Atmosphäre. Nie sah man jemand lächeln. Eine Inschrift an der Wand verkündete in großen Zeichen den Wahlspruch der Regierung: ‚Gestehe deine Verbrechen und lebe! Verschweige sie und stirb! Härte und Milde sind hier vereint!'

Das Prinzip dieser Verhandlungen war, den Gefangenen im unklaren darüber zu lassen, was man eigentlich von ihm wollte und wessen man ihn beschuldigte. Retten konnte er sich nur durch rücksichtslose Selbstanalyse. Die Verwendung der ‚richtigen' Formeln wurde als ‚Fortschritt' gewertet.

Nach einiger Zeit sperrte man Bull mit anderen Häftlingen zusammen, die als ‚Studiengenossen' bezeichnet wurden. Von nun an lag das Hauptgewicht auf den Gruppendiskussionen. Sie wurden von einem Mitgefangenen geleitet, der unter Beweis gestellt hatte, daß er den Weg des ‚Fortschritts' einschlagen wollte, und der deshalb zum Zellenleiter ernannt worden war. Bull schildert höchst eindrucksvoll den Eifer, mit dem viele seiner Mitgefangenen die kommunistische Doktrin zu propagieren suchten. Noch leidenschaftlicher als selbst die chinesischen Funktionäre rangen sie um die Seelen ihrer widerspenstigen Kameraden. Sie steigerten sich dabei in einen glühenden Haß hinein, den sie jedoch mit dem Schlagwort bemäntelten: ‚Der Studiengenosse braucht unsere Hilfe!' Diese Neubekehrten überschlugen sich geradezu in Lobhudeleien, in der Hoffnung, auf diese Weise in ein Arbeitserziehungslager zu gelangen und schließlich entlassen zu werden.

Wer schwer von Begriff war, wurde mit besonderen Methoden behandelt. Er wurde mit Handschellen gefesselt und ungefähr eine Woche lang ununterbrochen ‚belehrt', kaum, daß er einmal ein bis zwei Stunden schlafen durfte. Andere Methoden waren die sogenannten ‚Kampfdiskussionen', eine Debatte mit einer ganzen ‚Bekehrten'-Gruppe, oder das berüchtigte ‚Ausquetschverfahren'. Schwierigen Häftlingen gab man zu verstehen, sie würden, falls sie auf ihrer reaktionären Denkweise beharrten, ‚von den vorwärtsstürmenden Massen zermalmt' werden. Tatsächlich drangen ihre Mithäftlinge häufig mit hysterischem Gebrüll auf sie ein und forderten die Funktionäre auf, Gewalt anzuwenden. Fanden gleichzeitig mehrere ‚Kampfdiskussionen' statt, dann herrschte im Gefängnis ein Lärm wie in einem Irrenhaus. Bulls Berichte darüber erinnern an die Narrenszenen elisabethanischer Dramen.

Von allen Häftlingen wurde regelmäßig Selbstkritik erwartet. Das sicherste war, sich zu fügen, dabei aber in Gemeinplätzen zu schwelgen. Bull führt als typisches Beispiel die Selbstkritik eines Gefangenen an, der begriffen hatte, worauf es ankam:

‚Was mein tägliches Leben betrifft, so muß ich gestehen, daß ich es beim Aufwaschen und Scheuern des Ganges in dieser Woche an Eifer und Gründlichkeit fehlen ließ. Ich hätte mehr leisten können, tat es aber nicht, weil ich meine Gedanken nicht genügend auf die tägliche Arbeit konzentrierte. Ich denke ständig über meinen Fall nach. Das muß anders werden. Von heute an muß ich beharrlich gegen meine Egozentrizität, diese Erbsünde der Bourgeoisie, ankämpfen. Ich muß mich um das proletarische Denken bemühen, bei dem das Wohlergehen der breiten Massen an erster Stelle steht. Viele Anzeichen deuten darauf hin, daß ich meinen Klassenstandpunkt noch nicht überwunden habe. Meinen Studiengenossen bin ich für jeden Rat dankbar, der es mir erleichert, meine Fehler zu beheben.'

Von Zeit zu Zeit wurden alle Gefangegenen versammelt. Jeder einzelne mußte eine Generalbeichte ablegen und alle Vorschriften angeben, die er im Laufe des letzten halben Jahres übertreten hatte. Danach fanden häufig personelle Veränderungen statt; Zellenälteste wurden abgesetzt und durch andere Häftlinge abgelöst.

Warum Bull schließlich aus diesem Pönitentiarium entlassen, nach Südwestchina geschickt und ausgewiesen wurde, ist nicht bekannt. Bull schreibt seine Errettung den Gebeten christlicher Gemeinden seiner Heimat zu, die von seinem Schicksal wußten. Obwohl er dem Druck manchmal ein wenig nachgab, beugte er doch nie das Knie vor den marxistischen Götzen. Sonderbarerweise hatten seine Unterdrücker offenbar keine Vorstellung davon, wie ihr Verhalten auf ihn wirken mußte. Als sie Bull entließen, sagten sie, anscheinend aus ehrlicher Überzeugung: ‚Wir hoffen, daß Sie das kommunistische China in guter Erinnerung behalten werden.'

Bulls Buch gehört zu den ungewöhnlichsten Berichten unserer Zeit. Seine Kraft entsprang seinem eigenen Dogmatismus: der Kampf wurde von beiden Seiten im Bereich

des Irrationalen ausgetragen, und keine von beiden Parteien gab auch nur einen Fußbreit Boden preis."

Jugendliche Banden

In der amerikanischen Wochenschrift *„Time"* (6. Juni 1955) beschäftigt sich der Romanschriftsteller John Steinbeck mit den Ursachen der wachsenden Jugendkriminalität in den USA:

„Die Tageszeitungen sind voll davon. Böse Buben, Raub, Vergewaltigung, Mord. Kinder rotten sich zu Banden zusammen und nennen sich die Scharlachkavaliere oder die glänzenden Ritter. Sie machen sich selbst Pistolen, tragen Messer bei sich und benutzen sie. Sie sind gegen niemand loyal außer gegen ihre Bande, aber sprechen kaum davon. Es könnte sein, daß der Grund für alles das nicht bei den Kindern, sondern viel tiefer liegt. In der feudalen Ordnung war jeder für etwas verantwortlich; jedes Glied der Familie war verantwortlich für jedes andere Glied. Im Dorf blieb diese gleiche Verantwortung erhalten. Wenn ein Kind ein Verbrechen beging, war seine ganze Familie betroffen, ja, sie wurde bestraft, und selbst wenn sein Vater und seine Mutter nicht bestraft wurden, waren sie doch entehrt. Aber auch das Gegenteil traf zu. Die Gruppe empfing Ehre aus der ehrenhaften Tat eines ihrer Glieder. Jedermann gehörte zu etwas, und zwar zu etwas Machtvollem.

Heute sind wir geneigt, solche wechselseitigen Verantwortlichkeiten als wild und barbarisch zu betrachten. Aber was haben wir an ihre Stelle gesetzt? Vielleicht sehnen wir uns nach ihnen. Es könnte sein, daß die Jugendkriminalität gerade daher stammt. Die Jungens, die so etwas zu Hause nicht finden und doch offensichtlich brauchen, bilden Banden, denen sie ihre Loyalität und ihren Mut opfern. Sie kämpfen füreinander, lügen füreinander, ja töten füreinander. Könnte das auch daher kommen, daß hier das einzige ist, was sie haben? Die Ziele einer Verbrecherbande mögen falsch sein, aber es gibt dort auch Tugenden; Tugenden, die anderswo keinerlei Betätigungsfeld finden. Es gibt einen fürchterlichen Drang im Menschen, verantwortlich zu sein. Bestimmte Einheiten in den Streitkräften benutzen diesen Drang, um Elitetruppen aufzubauen, in denen jedes Glied mit Haut und Haaren dabei ist. Die jugendliche Bande schützt den, der zu ihr gehört, und jedes Glied schützt die Bande. So war es einmal mit der Familie. Die jugendlichen Banden vollbringen schreckliche Dinge, aber diese schrecklichen Dinge erfordern Mut, manchmal das Erdulden von Schmerzen, und eine Art Hingabe. Die gleichen Tugenden, in eine andere Richtung gewandt, würde man heroisch nennen. Der Junge, der sich weigert, bei der Polizei zu ‚pfeifen' (auszusagen), ist ein Verbrecher. Wenn derselbe Junge einem militärischen Feind die Auskunft verweigert, ist er ein Held. Wenn es eine der Hauptursachen unserer Schwierigkeiten ist, daß wir die gegenseitige Verantwortung verloren haben, und wenn sie wiederhergestellt werden soll, kann das nicht weich oder zart vor sich gehen. Die Menschen brauchen Verantwortung. Sie widersetzen sich ihr, aber sie können nicht ohne sie auskommen. Der Mensch ist ein Doppelding — ein Gruppentier und zur gleichen Zeit ein einzelner, und es gelingt ihm nicht, das zweite zu sein, bevor er nicht das erste erfüllt hat."

Das verlorene Paradies

Die französische protestantische Wochenschrift *„Réforme"* (Nr. 533) schreibt zur hundertjährigen Wiederkehr der ersten Veröffentlichung der „Blumen des Bösen" von Charles Baudelaire:

„In ihrer Ausgabe vom 1. Juni 1855 veröffentlichte die strenge ‚Revue des deux Mondes' unter dem seltsamen Titel ‚Les Fleurs du Mal' achtzehn Gedichte eines gewissen Charles Baudelaire. Sie stellten ein Bekenntnis dar — aufrichtig und zugleich verschönt durch eine Seele, die durch die Gewohnheit der Sünde weder betäubt worden war noch ihre Sorge um das Heil verloren hatte. Durch die Wahl der Worte, durch die Anspielung auf gewisse okkulte Systeme, durch die Erfahrung einer dämonischen Ausschweifung, die sich in ihnen äußerte, riefen sie ein Gefühl der Bewunderung hervor, gemischt aus Scham und Schrecken. Man gab zu, daß Baudelaire es wagte, auf den Dächern hinauszusingen, was verboten war, in den Kellern auch nur zu flüstern. Man gestand sich ein, daß diese traurigen und schrecklichen Verse . . . ‚Zeichen der Zeit' seien. Aber mit Ekel erhob man seine Augen gen Himmel. Man wartete ab und gab sich den Anschein, als ob man sie nicht wichtig nehme. Man freute sich, im ‚Figaro' vom 4. November 1855 zu lesen, daß Baudelaire ‚seine Überraschungs-

berühmtheit verloren hat und man ihn nicht mehr zitiert, außer unter den vertrockneten Früchten der zeitgenössischen Poesie.'

‚Vertrocknete Früchte'? O nein, die kraftvollen ‚Blumen des Bösen' formen sich auch nach hundert Jahren immer noch unter unseren Augen zu saftigen, bitteren Früchten, und sie erinnern uns unaufhörlich und besser als viele Predigten an Adams Fall."

„Baudelaire war 1855 vierunddreißig Jahre alt und von Krankheit gezeichnet. Aber er wich seiner Aufgabe nicht aus und betrachtete auch die kleinsten Arbeiten, die er mit der peinlichen Geduld eines Handwerksmeisters ausführte, als fragmentarische Szenen aus einer breiten menschlichen Komödie, die nichts anderes als sichtbares Dokument und geheimnisvolle Offenbarung einer göttlichen Komödie sein sollte.

Auf ein solches kosmisches Kunstwerk, zu dem alle Künste beitragen sollten, bereitete sich Baudelaire unaufhörlich vor. Er wollte dabei die Originalität bewahren. Er hatte keine Angst davor, daß sie als schokkierend empfunden würde. Im Jahre 1855 veröffentlichte er die folgende ästhetische Meditation: ‚Das Schöne ist immer launisch, bizarr. Ich möchte damit nicht sagen, daß es gewollt oder kalt bizarr sein solle, denn in diesem Fall wäre es ein lebloses Ungeheuer. Ich sage, daß es immer ein wenig Bizarrerie enthält, eine naive, ungewollte, unbewußte. Und es ist gerade diese Bizarrerie, die es zum Schönen macht. Das ist sein Brief und Siegel.'

Um diese Absichten zu bewähren, machte er sich an die poetische Synthese von Musik und Malerei. Zaghaft rühmt er sich, den feierlichen Vers gefunden zu haben:

‚Delacroix — Blutsee heimgesucht von bösen Engeln
Im Schatten eines immergrünen Tannenwaldes
Wo unter grämlichem Himmel fremde Fanfaren
Vorüberziehen wie von Weber ein gedämpfter Seufzer.'

Er versucht, dazu einen kurzen und umfassenden Kommentar zu geben, der besser als eine ausführliche Studie über die wahnsinnigen Kontrollen, denen er seine Arbeit ständig unterwarf, Auskunft gibt. ‚Blutsee: das Rot; heimgesucht von bösen Engeln: Supranaturalismus; ein immergrüner Wald: Grün, Komplementärfarbe zum Rot; grämlicher Himmel: der tobende und gewittrige Hintergrund seiner (Delacroix') Gemälde; Fanfaren und Weber: Ideen der romantischen Musik, die die Harmonien seiner Farbe wecken.'

Im Jahre 1855 schlägt sein natürlicher Supranaturalismus Baudelaire mit einer Art nervöser Besessenheit. Wie Schopenhauer meint er, daß die Lehre von der Erbsünde, wie sie die Christen lehren, die einzige Theorie sei, welche das Verhalten der Menschen ausreichend erklärt. Alle ihre verschiedenartigen Handlungen haben für ihn einen doppelten Sinn. Teils versuchen die Menschen, durch sie ihr Unglück auszudrücken, teils auch, es zu heilen. Baudelaire weigert sich, diesen bitteren Pessimismus auch nur im geringsten aufzulockern. Er entdeckt in den typischen Besonderheiten der Menschen die Anzeichen einer fundamentalen Verderbtheit. Er verachtet sie alle. Strenger selbst als Calvin, hört er die Ausbrüche der Fröhlichkeit nicht gern, in denen der Mensch sich bemüht, die Spannung seiner Existenz zu lockern. Er scheut sich nicht, im Ton der Kirchenväter festzustellen: „. . . Das menschliche Lachen ist auf das innigste mit dem Geschehnis eines uralten Falls, einer physischen und moralischen Degeneration verbunden.' Er fügt hinzu: ‚In dem irdischen Paradies (das er als vergangen oder als zukünftig, als Erinnerung oder als Prophetie ansieht wie die Theologen oder wie die Sozialisten), d. h. in einer Umgebung, wo es dem Menschen schien, daß alle geschaffenen Dinge gut seien, wohnte die Freude nicht im Lachen. Als ihn kein Schmerz anrührte, war sein Antlitz schlicht und einfältig, und das Lachen, das jetzt die Nationen durchzuckt, verzerrte noch nicht die Züge seines Gesichts.'

Baudelaire sah 1855 über der ganzen Welt die Sonne Satans sich erheben. Um ihrem unversönlichen Licht zu entfliehen, begann er die dämmerige Anmut des Abends zu lieben, wo er die ungeschiedene Freiheit der Kinder Gottes zu finden meinte. Am 2. Juni veröffentlichte er die folgenden Zeilen: ‚O Nacht! o erfrischende Schatten! ihr seid mir Signal für ein inneres Fest, ihr seid die Befreiung aus einer Angst!' "

Weltgeschichte

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden, begründet von Fritz Kern, herausgegeben von Fritz Valjavec. Bisher erschienen: Band I, Frühe Menschheit, 1952, 560 Seiten. Ln. 26,50 DM. Band II, Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen, 1953, 650 S. Ln. 28,80 DM. Band III, Der Aufstieg Europas, 1954, 531 S. Ln. 26,50 DM. Band IV, Römisches Weltreich, 1955, 560 S., Ln. 26,50 DM. Francke-Verlag, Bern, und Leo Lehnen-Verlag, München.

Hans Freyer, Weltgeschichte Europas, 2. Auflage, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1954, 640 S. mit 35 Abb. und 4 Karten, Ln. 24,50 DM.

Bibliothek der Weltgeschichte, herausgegeben von Hans-Eberhard Friedrich. G. B. Fischer-Verlag, Frankfurt/Main 1954, jeder Band in Ln. 9,80 DM, in Halbleder 12,80 DM.

Manche haben noch die Ullstein-Weltgeschichte oder die Propyläen-Weltgeschichte in ihrem Bücherschrank. Seit der Vollendung dieser Werke ist vieles geschehen. Fritz Kern, der Herausgeber der auf zehn Bände angelegten neuen „Historia Mundi" spricht in seinem Eröffnungsbeitrag vom „Ruin des gegenwärtigen Europa", der angstvolle Blicke auf die Geschichte lenkt. Er stellt seinem Unternehmen die Aufgabe, die Wurzeln der gegenwärtigen Not und die Möglichkeiten ihrer Überwindung zu erforschen. Historie soll nicht Anhäufung von totem Wissensstoff bleiben, sondern das „Gedächtnis der Menschheit" sein, aus dem heraus Zukunft gestaltet wird.

Nachdem Kern im Jahre 1950 gestorben ist, wird die Redaktion des Werkes von Fritz Valjavec geleitet. Band I behandelt unter dem Titel: „Frühe Menschheit" den Abschnitt von der Menschwerdung bis zur mittleren Steinzeit. Er gibt eine vorzügliche, bis ins einzelne gehende Darstellung dessen, was menschlicher Geist aus einigen Funden zu kombinieren versucht. Er bleibt nicht beim äußeren Ablauf stehen, sondern schließt schon auf dieser Stufe die Kulturgeschichte (Sedlmayr, „Ursprung und Anfang der Kunst" etc.), ja auch die Religionsgeschichte ein. Ein Beitrag zu dieser stammt von P. W. Schmidt, dem verdienstvollen Autor des großen Werkes „Ursprung der Gottesidee". Schmidt wendet sich gegen die Auffassung der alten Evolutionstheorien, „welche den Glauben und die Verehrung *einer* höchsten Gottheit erst aus einer Vielheit niedriger Wesen in unendlich langer Entwicklung hervorgehen ließen". Vielmehr nahm „eine große, beherrschende Gestalt das religiöse Denken, Fühlen, Wollen, Verehren und Gehorchen der Menschen in Anspruch . . ., so daß wir hier von einer wirklichen Eingottreligion, einem religiösen, sittlich orientierten Monotheismus sprechen müssen." Dieses höchste Wesen wird dann in seinen Eigenschaften dargestellt, in seiner Fülle und Dauer, seiner Allgegenwart und Allwissenheit, seiner Allmacht und Allgüte (!), und endlich der Kult dieser Gottheit bis hin zu den vier verschiedenen Formen des Gebetes geschildert.

Band II befaßt sich mit „Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen". Nordafrika, Ägypten, Babylonien, Assyrien, Syrien, und Palästina, Klein-Asien, Indien, China und Amerika sind der Schauplatz der Ereignisse. Dabei ist der Religionsgeschichte Israels ein besonderer Beitrag des Alttestamentlers Eichrodt gewidmet. Band III behandelt unter dem Titel „Der Aufstieg Europas" den Eintritt Europas in die Weltgeschichte, also vor allem die griechische Geschichte und die Geschichte Italiens bis zu seiner Einigung durch Rom, und der soeben erschienene Band IV stellt die Geschichte des römischen Weltreichs dar. Nach der Anlage des Werkes sollen sich anschließen: Band V, Abendland, Byzanz, Islam; Band VI, Übergang zur Moderne; Band VII, Erschließung der Welt; Band VIII, Aufklärung und Revolution; Band IX, Das bürgerliche Zeitalter; Band X, Die Welt in der Krise.

Ein endgültiges Urteil wird erst möglich sein, wenn das ganze Werk vorliegt. Einiges kann aber schon heute gesagt werden. Der Versuch, Wissenschaftler verschiedener Völker und Schulen an einer Arbeit zu vereinen, also Weltgeschichte von Fachgelehrten aus aller Welt schreiben zu lassen, kann als geglückt gelten. Das Werk fällt bei aller Nuancierung nicht auseinander; im Gegenteil, es erweist sich gerade an diesem Versuch, daß es eine durch die Völker hindurchreichende Elite von Wissenschaftlern gibt, denen durchaus eine gemeinsame Grundhaltung eignet. Wenn man — mit aller gebotenen Vorsicht und Zurückhaltung — diese Haltung zu beschreiben versuchte, müßte man wohl am ehesten von einem Humanismus mit christlichem Vorzeichen sprechen. Sehr deutlich kommt das in dem schon genannten Vorwort von Kern zum Ausdruck, wenn er seine Auseinandersetzung mit den Geschichtstheorien mit einem klaren Bekenntnis zu einem religiösen Geschichtsverständnis einleitet.

Etwas Ähnliches ist von einem anderen Werk zu sagen, das sich kühn *„Weltgeschichte Europas"* nennt. „Dieses Buch handelt von Europa, genauer: vom Abendland; insgeheim handelt es sogar von der Gegenwart des Abendlandes und von seiner Zukunft. Doch es handelt davon auf dem Umwege über eine fünftausendjährige Vergangenheit. Kann man von Europa anders handeln als auf geschichtlichen, und wenn man es gründlich meint, sogar auf weltgeschichtlichen Umwegen? . . . Die Geschichte Europas ist nach Herkunft, Hergang und Bedeutung eine Weltgeschichte . . ." So schreibt Freyer, der von Haus aus Soziologe ist, in seinem Vorwort. Der Band hat über 600 Seiten. Er enthält fast genau in der Mitte den Abschnitt „Das Samenkorn", der vom Reiche Gottes handelt und sein Kommen in Christus beschreibt. Da heißt es dann: „Daß es aber kam, in diesem düsteren, zerzankten, wahrhaft unheiligen Winkel der Welt, mehr hinter dem römischen Reich als in ihm, zwischen wirren Propheten, rabulistischen Schriftgelehrten und randalierenden Zeloten, ist das entscheidende Ereignis der Geschichte Europas . . . Hier ist der Anfang und das Wunder schlechthin." Der Band liegt nun in zweiter, vorzüglich ausgestatteter Auflage vor. In seiner ersten Auflage in der Sammlung Dieterich wurde er bereits ausführlich in der „Zeitwende" gewürdigt (Januar 1950). Es sei heute jedoch noch einmal ausdrücklich auf ihn verwiesen.

Über der Geschichtsschreibung unserer Tage sollten wir auch die vergangener Jahrzehnte nicht vergessen. Mag auch manche Einzelheit inzwischen besser erforscht und der wissenschaftliche Gehalt solcher Werke in einigem überholt sein — dieser Mangel wird bei den großen Geschichtsschreibern wie Burckhardt, Ranke u. a. weit aufgewogen durch die Kraft ihrer Darstellung und die Tiefe ihres Denkens und ihrer Deutung. Freilich sind ihre Werke oft schwer zu greifen. Der G. B. Fischer-Verlag möchte nun diesem Übelstand abhelfen und läßt von Hans Eberhard Friedrich eine „Bibliothek der Weltgeschichte" herausgeben. In dieser Reihe sind bisher erschienen: Graf York v. Wartenburg, Weltgeschichte in Umrissen; Jacob Burckhardt, Die Zeit Constantins des Großen; Leopold v. Ranke, Gestalten der Geschichte (Savonarola — Don Carlos — Wallenstein); Hippolyte Taine, Die Entstehung des modernen Frankreich; Thomas Carlyle, Friedrich der Große; John Robert Seeley, Die Ausbreitung Englands. Die Texte sind stellenweise gekürzt und ohne wissenschaftlichen Apparat dargeboten. Da die Ausgaben nicht für den Fachgelehrten gedacht sind, sondern gerade dem gebildeten Laien den Zugang ermöglichen wollen, ist das aber wohl eher ein Vorzug. W. B.

Ein verjüngtes Handbuch

Bruno Gebhardt, Handbuch der deutschen Geschichte. Band 1: Frühzeit und Mittelalter. 8. vollständig neubearbeitete Auflage, herausgegeben von *Herbert Grundmann*. Union Deutsche Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1954, XX 735 S., Hld. 38,— DM, Gzln. 34,— DM.

Verjüngt und gereift — das sind die beiden Haupteigenschaften, die man dieser Neuauflage nach ihrem äußeren Erscheinungsbild, ihrem Aufbau und ihrem Inhalt zusprechen darf. Das unruhige Schriftbild, das sich in den früheren Auflagen aus dem häufigen Wechsel zwischen Groß- und Kleindruck und aus dem beträchtlichen Umfang der exkursartigen Anmerkungen ergab, ist nun bis an die Grenze des Möglichen gebannt, indem die Quellen- und Literaturangaben jeweils für eine Reihe von Paragraphen zusammengefaßt sind und durch Verweise auf die Quellenkunde von Dahlmann-Waitz weitgehend entlastet werden, während die Anmerkungen ebenfalls auf ein Mindestmaß eingeschränkt sind. So kommen beide Benützergruppen auf ihre Rechnung: jene, die den Band zu Nachschlagezwecken gebrauchen, und diejenigen, die in zusammenhängender Lektüre in ein Problem oder ein Zeitalter eindringen wollen.

Am stärksten freilich fällt, wenn man die neue Auflage mit den früheren vergleicht, die völlige „Wachablösung" im Mitarbeiterkreis auf. Wirkten an der Auflage von 1930 immer noch zwei Gelehrte mit, die schon an der ersten Ausgabe von 1891/92 beteiligt gewesen waren, so wird es angesichts der bisher größten Spanne zwischen zwei Auflagen des „Gebhardt" — 24 Jahre! —, angesichts der Verluste durch Emigration während des Dritten Reiches wie im zweiten Weltkrieg und nicht zuletzt im Blick auf den Wettlauf, in dem sich dieses Werk mit verschiedenen anderen geschichtlichen Handbüchern befindet, verständlich, daß diesmal alle Autorennamen neu sind. Um so höher ist die Leistung des jetzigen Herausgebers Herbert *Grundmann* (Münster) zu bewerten, der es verstanden hat, diese Neuauflage überhaupt einmal auf die Beine zu stellen und dann rasch herauszubringen. Sein Verdienst ist es wohl auch, daß das Werk durch strafferen

Aufbau sichtlich gewonnen hat — den zwölf Autoren, die in der 6. und 7. Auflage jeweils das Mittelalter bearbeitet hatten, stehen nun acht gegenüber — und daß man die in der letzten Zeit ohnedies nur zögernd noch bejahte Gliederung nach Kaiserhäusern zugunsten einer mehr inhaltlich begründeten preisgegeben hat. So folgt jetzt auf die Behandlung der Ur- und Frühgeschichte durch Ernst Wahle und Deutschlands im fränkischen Reich durch Heinz Löwe die mittelalterliche Kaiserzeit viertaktisch gestuft: in den von 911 bis 1056 reichenden Abschnitt „Begründung und Aufstieg des Deutschen Reiches" teilen sich Fritz Ernst und Marie Bulst-Thiele, „Investiturstreit und frühe Stauferzeit" (1056 bis 1197) stellt Karl Jordan dar; die Epoche von 1197 bis 1378 unter dem Leitgedanken „Wahlkönigtum, Territorialpolitik und Ostbewegung im 13. und 14. Jahrhundert" hat sich der Herausgeber selbst vorbehalten, während „Schisma- und Konzilszeit, Reichsreform und Habsburgs Aufstieg" (1378 bis 1495) Friedrich Baethgen anvertraut sind. Als einziger sachbezogener Sonderabschnitt nach den fünf großen chronologischen Blocks beschließt die Schilderung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft durch Karl Bosl den Band, auch sie ein wuchtiger Block von hundert Seiten Umfang, der die älteren verfassungsgeschichtlichen Einzelquerschnitte der früheren Auflagen zusammenfaßt, dabei aber alles andere als ein generalisierendes Zustandsbild gibt, vielmehr erfüllt ist von aller nur denkbaren Dynamik der zeitlichen und landschaftlichen Schattierungen.

Hier, wo das wahrlich nicht einfache Erbe eines Robert Holtzmann, Wilhelm Levison und Walther Schultze zu verwalten und fortzuführen war, bekundet sich vielleicht am eindringlichsten der durchgehende Wesenszug dieses jüngsten „Gebhardt", der trotz aller personellen Wachablösung und den äußeren Bruchstellen der deutschen Entwicklung durch 1933 und 1945 die verpflichtende Tradition der großen deutschen Geschichtsforschung und -schreibung ernst nimmt, auf den Schultern der Vorgänger stehend, soweit angängig, und zugleich entschlossen, die Schritte in Neuland zu lenken, wo das Verantwortungsbewußtsein gegenüber neuen Erkenntnismöglichkeiten dies gebietet.

Wahrhaft wegweisend aber ist der durch alle Kapitel schimmernde Grundzug, der wiederum ganz in der bewährten Linie der klassischen deutschen Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts liegt, die Entwicklung unseres Volkes vor dem Hintergrund der allgemeinen und in schicksalhafter Verknüpfung mit ihr zu sehen — eine Erkenntnis, die bereits festes Gemeingut unserer Forschung zu sein schien, um dann doch im Dritten Reich unter tagespolitischem Aspekt einen falschen Zungenschlag anzunehmen, wenn nicht völlig in Vergessenheit zu geraten, nunmehr aber nach bitteren Umwegen neu errungen wurde und sicherlich auch für die beiden folgenden Bände fruchtbar werden wird, von denen der mittlere, das 16. bis 18. Jahrhundert umfassende, dem hier betrachteten ersten, wie man mit Genugtuung hört, bereits in kürzester Frist folgen soll. Schon jetzt läßt sich nicht daran zweifeln, daß dieser „Gebhardt", dessen 1. Band bereits in seinem Erscheinungsjahr nachgedruckt werden mußte, inmitten der hochwertigen Rivalen seinen Weg machen und zu seinen vielen alten Freunden sich zahlreiche neue gewinnen wird.

Ludwig Petry

Das Leben in Rußland

Wilhelm Starlinger, Grenzen der Sowjetmacht. Beiheft 9 zum Jahrbuch der Albertus-Universität Königsberg. Holzner-Verlag, Würzburg 1954, 131 S., 6,50 DM.

Joseph Scholmer, Die Toten kehren zurück. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Köln 1954, 289 S., Ln. 9,80 DM.

In den totalitären Staaten ist die Schicht derjenigen, die das ganze Machtgewebe, die Probleme und die Mechanik der Machtausübung zu überschauen vermögen, stets äußerst klein. In Sowjetrußland sitzt diese Schicht entweder ganz oben — unerreichbar für den normalen Sowjetbürger — oder, ebenso unerreichbar, ganz unten, nämlich in den Gefängnissen und Straflagern der Sowjetunion. Es sind die gestürzten Funktionäre — nicht die ganz Großen, die werden sehr rasch erledigt, sondern die vielen kleinen und doch oft wichtigen Rädchen in dem großen Machtgetriebe, die es zu büßen haben, daß in ihren Händen das System nicht reibungslos funktionierte, oder gegen die der Wind plötzlich umschlug, der sie einst emporgetragen hatte, genug: sie werden nie wieder in den sowjetischen Alltag zurückkehren, sie sind die Verlorenen, von denen die sowjetische Öffentlichkeit nichts mehr erfährt. Ihre Strafzeit ist mit menschenmordender Arbeit überhäuft — aber

man läßt ihnen dafür in den Straflagern die Narrenfreiheit der Verlorenen und Unbekehrbaren.

Ein deutscher Arzt — Professor Wilhelm *Starlinger*, bis 1947 ärztlicher Ratgeber an einem Seuchenkrankenhaus in Königsberg — wird von den Sowjets verschleppt und kommt in den Gefängnissen und Straflagern in Rußland als Arzt mit Hunderten und aber Hunderten dieser ehemaligen Verwalter bolschewistischer Macht zusammen, diskutiert mit ihnen, sammelt Erfahrungen, zieht Vergleiche — vielleicht sind die Gefängnisse der einzige Ort in Rußland, wo man offene Gespräche führen kann.

Der Bericht dieser Gefangenschaft wird eine scharfsinnige Analyse des bolschewistischen Machtsystems. Starlinger schränkt dabei die Schilderung persönlicher Erlebnisse auf das äußerste ein, stößt aber mit seinen Schlußfolgerungen zu Erkenntnissen vor, die deutlich bis in die höchste Politik hinein das Bild der Situation Sowjetrußlands beeinflussen — ein sachlich kühler, überzeugend kluger und ungeheuer erregender Bericht von großer gedanklicher Präzision und umfassender Schau. Diese Auswertung des Erlebens der sowjetischen Gefangenschaft wird in letzter Konsequenz zum schärfsten Brennspiegel des Lebens außerhalb der Gefangenenlager — eine imponierende Leistung, ein außerordentlich wichtiges Buch in der Diskussion über Sowjetrußland.

Ein anderer deutscher Arzt, Joseph *Scholmer*, wird fast zur gleichen Zeit von den Sowjets verhaftet, nach Rußland verschleppt und kommt in ein Straflager in Workuta, aus dem er erst vor kurzem zurückgekehrt ist. Im Gegensatz zu Starlinger berichtet er allein von persönlichen Erlebnissen — und wird gerade dadurch ein wichtiger Zeuge für die Sachlichkeit des Starlingerschen Berichtes. Doch seine Schilderung gewinnt nicht nur im Schatten dieses Buches Bedeutung: Scholmer gibt einen erschütternden und offenen Einblick in die Härte und Grausamkeit des Lebens, denen die Gefangenen in Workuta unterworfen sind. Erregend ist sein Bericht über die Wirkung der Nachricht vom Berliner Aufstand vom 17. Juni 1953: die Gefangenen dort oben im hohen Norden sehen darin ein Brandzeichen für den Zusammenbruch der Sowjetmacht und wagen selbst einen Aufstand, der allerdings bald blutig niedergeschlagen wird.

Die große Not, von der dieses Buch spricht, wird für den Leser zum Erträglichen gemildert durch einen überlegenen Humor, den Scholmer auch in den schlimmsten Situationen kaum verliert. Der Anfang seiner Schilderung, wie er verhaftet wird und durch die Verhöre zu einem „großen Spion" abgestempelt werden soll, ist trotz dem schaurigen Hintergrund wie das Vorspiel zu einer hohnvollen Groteske auf die sowjetischen Methoden. Dabei kommt Scholmer politisch von sehr weit links, war zuerst vor dem Nationalsozialismus emigriert, kehrte zurück, wurde KZ-Häftling, als solcher zunächst von den Sowjets an leitender Stelle verwendet, bis eines Tages sein Leidensweg als „westlicher Agent" begann.

Seiner früheren Linksorientierung entspricht die Abneigung Scholmers gegen das Militärische. Sie veranlaßt ihn in seinem Buch zu einigen Verzerrungen, die sehr aus diesem sonst so großzügigen und menschlich warmherzigen Bericht herausfallen. Das ist schade, nimmt aber seiner Schilderung der Leidenstragödie der Gefangenen im sowjetischen Machtbereich nichts an Gewicht.

Harald v. Koenigswald

Deutschland — Frankreich

Deutschland — Frankreich. Ludwigsburger Beiträge zum Problem der deutsch-französischen Beziehungen. Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1954, 380 S., Ln. 16,80 DM.

„Verständigung mit Frankreich auf allen Gebieten des geistigen und öffentlichen Lebens" ist das Ziel, das sich das Deutsch-Französische Institut in Ludwigsburg gesteckt hat. Daß dieses Ziel nicht leicht zu erreichen ist, weiß jeder, der ein wenig Einblick in das Maß der Vergiftung hat, an der die beiderseitigen Beziehungen der zwei Völker kranken. Nicht zuletzt waren sich die Männer, die im Jahr 1948 das Institut gründeten, darüber klar. Sie stürzten sich darum nicht mit vorschnellem Optimismus in die Aufgabe, die sie sich gestellt hatten, sondern gingen mit großer Geduld an die Arbeit, die, wie sie wußten, nur langsam gewachsene und gereifte Früchte erbringen konnte. Sie waren sich auch der Gefahren bewußt, die den Deutschen in seiner Haltung zum Ausländer bedrohen. Es galt, für jede Phase der Arbeit die maßvolle Mitte zwischen der typisch deutschen Anhimmelung des Fremden und der leider ebenso typisch deutschen nationalen Überheblichkeit zu finden. Das war nicht leicht; denn jede Verwirklichung eines gesunden Maßes, und ganz besonders in einer so heiklen Arbeit, ist eine schöpferische Leistung.

Der Arbeitsbericht, den das Institut jetzt in Form einer Sammlung von Referaten und Konferenzprotokollen vorlegt, spiegelt ganz den Geist dieser maßvollen Mitte. Bezeichnend dafür sind die im Wortlaut wiedergegebenen Protokolle der verschiedenen deutsch-französischen Historikertreffen, die seit 1945 stattgefunden haben und deren Ziel war, die Geschichtsschreibung beider Länder auf die neuralgischen Punkte hin zu untersuchen, an denen sich immer wieder der gegenseitige Haß entzündet hat, — und vor allem: diese strittigen Fragen so zu klären, daß nicht immer weiter mit den Geschichtsbüchern für die Schule nationalistisch überhitzte Thesen in die Völker hineingetragen werden. Wie ermutigend die Arbeit ist, die hier geleistet wurde, zeigt eine beliebig herausgegriffene Stelle des Protokolls:

„Hinsichtlich der deutsch-französischen Beziehungen zwischen 1871 und 1890 herrscht Einigkeit darüber,

1. daß es Bismarcks Ziel während dieser Periode gewesen ist, den erreichten Stand der deutschen Entwicklung zu sichern, und daß er nicht versucht hat, einen neuen Konflikt herbeizuführen . . .

2. daß während der gleichen Zeit die für die französische Außenpolitik verantwortlichen Staatsmänner ständig bemüht waren, den Frieden aufrechtzuerhalten. Die Boulanger-Agitation, die geeignet war, in Deutschland Beunruhigung zu erregen, hat nur einen Teil der französischen öffentlichen Meinung mitgerissen, und die Haltung des Generals Boulanger ist selbst dann, als er dem Ministerium angehörte, vom französischen Außenminister und vom Präsidenten der Republik mißbilligt worden . . .

Es ist daher gleichermaßen wünschenswert,

3. alle Behauptungen, das Deutsche Reich habe ‚ganz Europa seine Herrschaft auferlegen' wollen oder es habe von ‚Weltherrschaft' geträumt, aus gewissen französischen Schulbüchern zu entfernen;

4. in den deutschen Lehrbüchern auf die Widerstände, die der Boulanger-Bewegung in Frankreich selbst begegnet sind, sowie auf ihren völligen Zusammenbruch hinzuweisen."

Man kann nur wünschen, daß dieser wohltuend ruhige Ton sich überall durchsetzen möchte, wo sich Franzosen und Deutsche um die Fragen des nachbarlichen Zusammenlebens mühen, das die geographische Lage beiden Völkern nun einmal auferlegt.

Außer den zitierten Protokollen enthält der Band Arbeiten von Carlo Schmid, André Siegfried, Raymond Aron, Robert Minder, Wilh. Hausenstein, Gerh. Heß, Friedr. Beißner, Edmond Vermeil, Kurt Wais, Jul. Wilhelm, Jean Schlumberger, Jos. Breitbach, Maurice Colleville, Karl Rauch, Maurice Boucher, Herm. Weinert, Alfr. Grosser, Fritz Schenk über politische Probleme und Fragen der geistig-kulturellen Wechselbeziehungen und schließlich eine Bibliographie der deutschen Literatur über Frankreich und der französischen Literatur über Deutschland nach 1945. —

Das alles ist gewiß nur ein Anfang. Es wird noch einige Mühe kosten und eine Weile dauern, bis wirklich auf beiden Seiten alle Ressentiments und Vorurteile ausgeräumt sind. Doch der Friede zwischen zwei Völkern fängt im Herzen jedes einzelnen an. Dazu, daß dieser Friede in unserem Denken und Fühlen beginne, ist das Ludwigsburger Buch eine entscheidende Hilfe.

Richard Bochinger

Schönheit ist Maske

Charles Baudelaire, Les Fleurs du Mal. Die Blumen des Bösen. Vollständige deutsch-französische Ausgabe. Übertragung von Carl Fischer. Nachwort von Prof. Dr. H. Cysarz. Hermann Luchterhand-Verlag, Berlin-Frohnau/Neuwied a. Rh. 1955, 465 S., Ln. 9,80 DM.

Auch die Dichtung gehört nicht nur sich selber an; sie zeigt auf den Menschen. Damit wird keineswegs irgendeiner Verharmlosung der Kunstwerte das Wort geredet; vielmehr ist dadurch lediglich ein Bezugsraum angedeutet, innerhalb dessen Ästhetisches sich überhaupt erst aufweist und legitimiert. Mit purer Anhänglichkeit oder mit schnoddrigem Avantgardismus kommen wir nicht mehr weiter. Gerade Kunstwerke sind niemals endgültig abgesichert. Ihre Geschichte ist stets auch wesentlich die Geschichte ihrer Kritik, ihrer Verwerfung und ihrer Renaissancen, kurz: die Geschichte ihrer ökumenischen Aneignung. Die großen Entscheidungen fallen weder im einzelnen Werk noch in der einzelnen Deutung: sie fallen im Zwischenfeld von Werk und Deutung, intermundiär. Die Interferenzen zählen. Das gilt auch im Hinblick auf die „Fleurs du Mal", und man leistet Baudelaire keinen guten Dienst, wenn man ihn programmatisch überzieht oder ihn gewissermaßen „en soi" nimmt. Das Gültige weist sich ja niemals *jenseits* von Zusammenhängen aus: es *ist* Zusammenhang, stiftet und bleibt selbst bedingt durch solchen. So sind denn die „Fleurs du Mal" nicht nur das lyrische Expressivo eines zerrütteten Lebens, dessen Kurve beständig zwischen dem bittersten Überdruß („l'ennui") und der jauchzenden Idolatrie des „plaisir"; zwischen fieberndem Rausch und verbissener „rancune", zwischen nervöser Finesse und objektivem Weltzerfall stieg und fiel; sie sind vielmehr ein ungeheures und ungeheuerliches Unternehmen menschlicher Selbstauslegung, ein Knoten- und Mutationspunkt poetischer Aussage schlechthin. Doch bleibt Baudelaires

dichterische und gedankliche Thematik heute je und je wieder auf ihre Bedeutung und auf ihre Gehalte hin zu überprüfen. Der Rang eines Kunstgebildes beglaubigt sich ja nicht dadurch, daß man es summarisch und unbefragt akzeptiert.

Nicht die Probleme verlagern sich, sondern die Perspektiven, die das Unaufschiebbare der Stunde apostrophieren. Manches, was 1857, im Jahr der Veröffentlichung der „Fleurs du Mal", noch den untrüglichen Impuls einer Rebellion aus dem Geiste des Ästhetischen trug, berührt uns Heutige unter veränderten, weniger fundamentalen Vorzeichen. Das gilt beispielsweise von Baudelaires so düsterer und doch auch wieder so unendlich romantisierender erotischer Emphase, die sich später in Strindberg und in Wedekind ins Ressentiment verkehrt und in Bühneneffekten epilogisiert. Die pathetische Apotheose der „concupiscence" birgt eine gesamt-menschliche, nicht eine illusionäre Katastrophe: die Revolte des Fleisches wider den Geist. Die makabre Entfesselung der Unter- und Hintergründe inthronisiert auch erkenntnistheoretisch das Gesetz von Reiz und Begehren: die Dialektik von Ich und Welt wird nicht auf ihre Grundanlage zurückgenommen, sondern durch Trancen überspielt. An die Stelle der Erkenntnis tritt der Nervenaufwand. Damit leitet Baudelaire eine geistesgeschichtliche Bewegung mit ein, die in Nietzsches verfänglicher These, die „Welt sei lediglich als ästhetisches Phänomen ewig gerechtfertigt" und in d' Annunzios Formel, „Wer am meisten genießt, erkennt am meisten", ihre äußerste Zuspitzung und ihr Ende erreicht. Das isolierte Ästhetische ist nicht konstitutiv. Es ist ornamental und enttäuscht. Schönheit ist Maske, und Maske ist wiederum Mangel. Am Ende ihrer Herrschaft, die mit Baudelaire ihre erste hohe Stufe erklomm, steht der Bankrott; stehen die Melodien des Grauens; steht die „terreur du mystère". So schlägt die in ihre äußerste Konsequenz getriebene Faszination um in das Erlebnis der Verlorenheit. Vom Salon zur Apokalypse führt ein direkter Weg. Wir sind ihn alle gegangen. Es ist der Weg vom Problem zum Konflikt, von der impressionistischen Geste in die persönliche Entscheidung, von den großen Verklärungen des 19. zu den großen Erschütterungen des 20. Jahrhunderts. In einigen seiner tiefsten Verse hat Baudelaire diesen Weg vorweggenommen. Das ist die andere Seite der „Fleurs du Mal". Und hier enthüllt dieses Dichtwerk seine offenen Fronten, die über das bloß Poetische und über das nur Zeitbedingte hinausgreifen und hinauszeigen.

Mit dem Namen Baudelaire bleibt für immer verknüpft der Einbruch der Zeitlichkeit als einer Struktur menschlichen Daseins in die dichterische Welt-Konzeption. Eine Erfahrung liegt hier vor und wird hier in Strophen geläutert, die zu den erregendsten der modernen Geistesgeschichte gehört. Der Grundriß der Zeit heißt Trauer. Auf diesem Grundriß siedelt der Mensch. Auf weiten Strecken hat Baudelaire diesen Zusammenhang erkannt und gelebt. Die vorbehaltlose Verherrlichung der Lust und des Rausches leitet schließlich über in metaphysische Sehnsucht und Aussage. Vergils wahrhaft abendländischer Satz von den „lacrimae rerum", von den Tränen der Dinge, wird hier über Epochen hinweg erneut bestätigt und als stichhaltig aufgezeigt. Damit ist jedoch auch ein bestimmtes Verständnis des Menschen angesprochen und eröffnet. Der phantastische Vorstoß in die Grenzbezirke zwischen Autarkie und Bedürftigkeit, zwischen Sinnentaumel und „tristesse", zwischen Physiologie und seelischer Bindung trifft auf das Problem der Kreatur. Baudelaire hat diesen Vorstoß vollzogen. Sein ungemein vielschichtiges Kunst-Bewußtsein erweist sich gerade an diesem Punkt als verbindlich: der ästhetische Exzeß mündet in die Frage nach dem Geheimnis menschlicher Existenz. Der „poète maudit", der die Gier besang und die Verachtung pries, bringt, durch alle Ab- und Ausschweifungen hindurch, die grundlegende Verfassung menschlichen Daseins wieder ans Licht: daß nämlich das Wesen des Menschen nicht die Mitte, sondern die Bitte sei. Und hier bezeugt sich das *eigentliche* Wagnis Baudelaires. Seine „destruction", seine Abstiege in Natur ebenso wie in Unnatur, seine oft zu barocken Manien verhärtete Selbstsucht und zugleich Selbsterniedrigung bleiben in keinem einzigen Stadium von Baudelaires Entwicklung ausschließlich bezogen auf Kunst. Sie sind vielmehr Ausdruck einer grundsätzlichen Differenz: der zwischen Substanz und Arabeske, zwischen Haltung und Pose. Doch für sie kennt auch der wortgewaltige Baudelaire nicht mehr die erläuternde Formel.

Zum Schluß noch ein paar Worte zu der Übersetzung Carl Fischers. Das reim-spröde Deutsch, das sich hier mit der immensen Elastizität und Bilderflut Baudelairescher Verse konfrontieren muß, kann zwar nicht immer das jeweilige Gedicht, doch meistens

seine atmosphärische Struktur, seine Konturen und Akzente herüberretten. Fischer bemüht sich, hart am Original zu bleiben, und läßt nicht seiner eigenen Phantasie freien Lauf. So wahrt er die Einheit von Melodie und Vision, von prunkender Fülle und unerbittlicher Präzision, die hinter der Lyrik Baudelaires pulst und pocht. Daß manche Holprigkeiten entstehen, darf nicht allzusehr angekreidet werden. Doch hätten sich wenigstens Ungenauigkeiten vermeiden lassen müssen, die den Sinn ebenso stören wie den Eindruck. So übersetzt Fischer beispielsweise auf Seite 18/19 „clair" und „mystique" jeweils mit dem etwas faden und dünnen „hehr". Das ist nun doch nicht mehr zu entschuldigen. Jede Vokabel, die nicht trifft, entstellt in einer Übersetzung den Sachverhalt.

Ein Vergleich mit anderen Übertragungen fällt in vielen Punkten zugunsten Fischers aus: seine hartnäckige Orientierung am Urtext behütet ihn davor, weiche und gefällige Stellen zu schaffen; mit geschmeidigen Effekten das rhythmische Grundmuster des Originals zu verwaschen. Es geht ihm nicht um Brillanz, sondern um Baudelaire. So nimmt man denn das Buch, das der Verlag schön und übersichtlich ausstattete, immer wieder gerne in die Hand. Ein kluges, manchmal etwas zu evokatorisches Nachwort, das Professor H. Cysarz schrieb, beschließt das Werk, dem man insgeheim jene Leser wünscht, die sich noch angerufen wissen, wenn sie großer Dichtung begegnen.

Günther Busch

Ein spanischer Arztroman

Manuel Pombo Angulo, Der Weg des Dr. Carlos. Roman. Gustav Kilpper-Verlag, Stuttgart 1954, 320 S., Ln. 12,80 DM.

Als außerordentlich kompliziert empfindet der spanische Arzt Dr. Carlos Alba die deutschen Kollegen, denen er während eines Aufenthalts in der Berliner Charité begegnet. „Mit einer Art von Erleichterung dachte er an Professor Reider und dessen häusliche Probleme, an Enrique Gil, der ganz in der Berufung aufging, an den Ehrgeiz Penas und an die Treue seiner Mutter. Alle erschienen durchsichtig und vor allem: normal." Nun, „normal" erscheint dem deutschen Leser die südländische Klarheit des Carlos Alba und seiner spanischen Freunde und Kollegen keineswegs. Aber er empfindet sie als wohltuend angesichts der Unter- und Hintergründigkeit unserer Lebenssicht, die so oft ein schlichtes einfaches Dasein in Frage stellt. Das können die Romanen, die Angulo in seinem Buch uns vorstellt, eben doch besser: den Augenblick bewältigen, anstatt über ihn zu grübeln. Da ist dieser Professor Reider, der in einer unglücklichen Ehe lebt und nun seine Liebe und Zärtlichkeit völlig unsentimental an seine Studenten verschwendet. Bis seine immer mehr verkommende Frau ein uneheliches Kind erwartet und nun die Güte des Mannes diesem Ereignis jede Lächerlichkeit nimmt, so daß es schließlich die Beziehungen zwischen den Eheleuten zum Guten wendet und ihnen in dem Kind Erfüllung schenkt. Oder dieser reiche Medizinstudent Enrique Gil, der von Angstkomplexen gequält wird, weil seine erste Operation als junger Arzt tödlich ausging, und, um seine Ruhe und Sicherheit wiederzufinden, eine Armenklinik in der Vorstadt gründet.

So einfach liegen die Dinge freilich bei Carlos Alba selbst nicht; er versucht immer, sich selbst zu entrinnen. „Er hatte den Zyniker spielen wollen, und das Ergebnis war seine Freundschaft mit Enrique; er hatte zärtlich sein wollen, und das Ergebnis war, daß Inge nur seine Mitarbeiterin wurde; er wollte den Eroberer spielen, und die absurdeste und sentimentalste aller Katastrophen krönte seinen Versuch. Und trotz allem hatte er auf der Ebene äußerer Erfolge Großes erreicht; er erfüllte seine beruflichen Pflichten mit Vollkommenheit, und alle beneideten ihn." Er aber überwindet schließlich die Schwermut, in die die vergebliche Flucht vor sich selbst ihn gestürzt hat, in der Bescheidung: im Dienst für sein Krankenhaus, das „furchtbare Stelldichein für die Welt da draußen", wie es einmal genannt wird.

Angulo schildert das medizinische Milieu, das Phänomen des Schmerzes und der Krankheit, besonders auch der psychischen, mit außerordentlichem Scharfblick und feinem Gespür für das Absonderliche, Gefährliche. Hier sind die Hinter- und Untergründe durchaus gegenwärtig, die der Dr. Carlos in den Menschen seines Landes nicht wirksam glaubt.

Angulo, der selbst Medizin studiert und als Arzt gearbeitet hat, wurde für sein Buch mit dem Großen Spanischen Nationalpreis für Literatur ausgezeichnet. Er verbindet die Fähigkeit nüchterner Beobachtung mit der Gabe psychologischer Durchdringung. Seinen Figuren fehlt alles Schablonenhafte; sie sind, ob bedeutend oder nicht, ob sympathisch

oder abstoßend, Menschen sehr persönlicher Prägung. Die recht schwerflüssige deutsche Übersetzung von Wolfgang Rüttenauer wirkt nicht immer überzeugend.

Anneliese Dempf

Magische Welt

John Steinbeck, Der fremde Gott. Roman. Verlag Kurt Desch, München 1954, 336 S., 11,60 DM. — *Ernesto Grassi*, Reisen ohne anzukommen. Rowohlt-Verlag, Hamburg 1955, 139 S. und 8 Blatt Abbildungen, 14,80 DM.

In seinem berühmten Roman „Die Früchte des Zorns" (Diana-Verlag, Konstanz und Stuttgart 1954, 675 S., 18,50 DM) hatte John Steinbeck ein elementares Erlebnis gestaltet: die Katastrophe durch Trockenheit, die das Land unfruchtbar macht und die Siedler von ihren Wohnsitzen vertreibt. Zunächst sieht es so aus, als habe er sich in seinem neuen Roman „Der fremde Gott" demselben Gegenstand zugewandt: Hauptfigur ist der Farmerssohn Josef Wayne, der, weil der väterliche Hof nicht ausreicht, um 1900 in ein kalifornisches Tal geht; er zieht seine Brüder nach, gründet eine Familie und eine neue Siedlung, alles blüht üppig auf, bis dann der Umschlag kommt und die große Dürre einbricht, die dieses Stück Welt wieder vernichtet.

Aber Fruchtbarkeit und Dürre sind hier nur Pole eines äußeren Ablaufes; der eigentliche Vorgang spielt sich in einer Schicht von Erlebnissen ab, die das Geschehen nach innen ziehen. Als Josef Wayne sein kalifornisches Tal betritt, kommt er in Berührung mit den einheimischen Indios, die trotz ihrem Christentum spanisch-katholischer Färbung insgeheim an den mythischen Symbolen ihrer Naturreligion festhalten. Da gibt es einen uralten großen Baum, der als sichtbares Zeichen des Gedeihens die neue Siedlung beschattet; und in einem abseitigen Hain liegen eine Quelle und ein eigentümlich geformter Felsblock, die einst dem Regengott als Kultstätte geweiht gewesen waren. Zu diesen Stücken einer früheren Welt gewinnt Josef Wayne eine, wie seine junge Frau Elisabeth sagt, spielerische Beziehung. Aber für ihn ist es von Anfang mehr als Spiel. Schritt für Schritt spinnen ihn die überlieferten Bräuche ein; es ist, als fülle sich an seiner Figur der uralte Mythos mit Blut auf, und als müsse er ihn in seinem Schicksal nochmals verleiblichen und nachvollziehen. Er setzt seinen Sohn, als wolle er ihn so taufen, in die Krone des Fruchtbarkeitsbaumes; er verliert seine Frau, als sie den Regengott-Felsen erklimmt und tödlich abstürzt; und schließlich endet er selbst dort in einem magischen Selbstopfer; dies ist dann der letzte Schritt, mit dem er, ein einzelner Mann, ursprünglich Pionier und Vater eines neuen Paradieses, ganz zurück in den Kreis der chthonischen Mächte tritt.

Die magische Welt, von der Josef Wayne verschlungen wird, hat ihr Gegenstück in der sehr viel weniger paradiesischen christlichen Welt, die in diesem Milieu freilich nur als Folie erscheint. Zu ihr gehören Josefs Bruder Burton und der Pfarrer Pater Angelo aus dem benachbarten Ort Nuestra Senora. Burton ist der gröbere Geist; von puritanischem Eifer verzehrt, hat er eines Tages genug von dem heidnischen Treiben am Hof des Bruders und sägt dem Fruchtbarkeitsbaum die Wurzeln an, — und damit beschwört er eigentlich das Unheil herauf: der Baum verdorrt, und von dem Augenblick kommt die Trockenheit, die Josef Waynes Paradies zugrunde richten wird. Es ist wichtig, zu beachten, daß Burton durch seinen Baumfrevel selber den Maßstäben der magischen Welt unterliegt, — er wird deshalb auch getadelt von dem Priester Pater Angelo. Der ist differenzierter, er weiß, was in den Köpfen der Leute spukt, aber er weiß auch, daß er gegen ihre abergläubischen Vorstellungen nichts ausrichten kann; sie sind ein Element, das sich immer wieder in ihnen erheben wird; er kann es vorsichtig lenken und ihnen Buße auflegen, wenn sie zurückfallen; viel mehr Einfluß ist ihm nicht gegeben. Er begnügt sich damit, für sie zu beten. Einige kann er für sich gewinnen, aber seine seelsorgerlichen Bemühungen um Josef Wayne bleiben erfolglos. Schließlich betet auch er nur um Rettung des Landes vor der Trockenheit. Sein Gebet ist gewiß etwas anderes als Magie. Aber als dann endlich der Regen kommt, bleibt es offen, ob jene chthonischen Mächte, versöhnt nun durch das Selbstopfer Josef Waynes, ihn senden, oder ob das Gebet des Paters Angelo erhört worden ist. Er muß jedenfalls zusehen, wie die Leute in Nuestra Senora das Ereignis durch nächtliche Ausschweifungen feiern, — es ist nicht in seinem Sinn, aber er findet sich damit ab.

Magische und christliche, im abendländischen Sinn geschichtliche Welt treten an dieser Stelle auseinander, so wie sie seit jeher, nur scheinbar in eins gebunden, unvereinbar nebeneinander existieren. Steinbecks Buch stellt an einem Beispiel die Virulenz der magischen Welt dar, von der wir wissen, daß

sie überall vorhanden ist. Einige Veröffentlichungen in jüngster Zeit haben das eindringlich bezeugt. Wir erinnern an Carlo Levis Buch „Christus kam nur bis Eboli" und verweisen — im Zusammenhang mit Steinbeck — besonders auf die Arbeit von Ernesto Grassi „Reisen ohne anzukommen"; sie behandelt an Hand lateinamerikanischer Reiseerfahrungen die auch für uns erlebbaren Hintergründe einer magischen Wirklichkeit, wie sie Steinbeck in seinem Roman gestaltet hat.

Daß sich gegenwärtig ganz verschiedene Autoren unabhängig voneinander diesem Thema zuwenden, scheint uns kein Zufall zu sein. Immer wird ja der Mensch scharfsichtig für Zustände, die einer Verfassung entsprechen, die er in sich selber auszubilden beginnt. Der Europäer unserer Tage, dem die abendländischen Traditionen fragwürdig werden, richtet seine Aufmerksamkeit auf Gebiete, in denen sie es seit jeher gewesen sind. Für Grassi ist Lateinamerika ein solches Gebiet. Ihm erscheint die im abendländischen Sinn ahistorische Natur dieses Kontinents unheimlich, vormenschlich, richtungslos; er sieht in ihr einen Zustand der Welt, der noch alle Möglichkeiten an Ordnung zuläßt. Und eben diesen, wie er sagt, reinen Möglichkeitscharakter der unberührten Natur empfindet er als magisch. Er sieht ihn gespiegelt in den Kunstwerken der Inkas; sie befremden ihn als Sinnbilder des Verführerischen und Veränderlichen einer von menschlicher Ordnung noch nicht ergriffenen Natur.

John Steinbeck beschränkt sich darauf, zu erzählen. Aber auch er läßt erkennen, daß er seine Geschichte in solchem Zusammenhang gesehen haben will; an einigen Stellen seines Buches ist von anderen vorzeitlichen Kulten, von den Druiden und von gewissen norwegischen Volksbräuchen die Rede. Eigentümlicherweise sind es die Figuren des Romanes selbst, die sich darüber unterhalten. Das könnte ein künstlerischer Mißgriff sein, denn, wie sollten, fragt man sich, Figuren, noch dazu Farmersleute, die uns als Träger einer mythischen Handlung vorgestellt werden, zugleich sozusagen über die wissenschaftlichen Parallelen zu ihrer Handlungsweise Reflexionen anstellen? Aber Steinbecks Gestaltungskraft ist außerordentlich, er geht in einer Art knappem Saga-Stil vor, als ob er die Dinge nur von fern belichten und bloß auf die Landschaft sehen wollte, die sich ihm dabei hie und da mit Figuren belebt, — so kommt er über die Bruchstellen hinweg.

Man ist versucht, sich vorzustellen, wie sein Buch aussähe, wenn es in europäischer Landschaft spielte, etwa bei den Basken oder Bretonen oder in der stark von Folklore durchsetzten Alpengegend. Das Ergebnis wäre vermutlich fragwürdig, ähnlich wie bei den Blut- und Boden-Romanen, die entweder in Verdumpfung enden oder eine elemtare Spannung positiv aufwerten. Vor solcher Versuchung, die Vieldeutigkeit der Werte auf eine Ganzheit zu bringen, bleibt Steinbeck bewahrt, wahrscheinlich deshalb, weil die Spannungen in Amerika größer sind (wie das auch Grassis Buch zeigt), und weil die Dinge zu weit auseinanderliegen, als daß eine nach herkömmlichen Begriffen positive Wendung überhaupt möglich erschiene. Steinbeck, der Amerikaner deutsch-irischer Herkunft, wertet nicht; bei ihm führen die Verhältnisse zu reiner Tragik.

Franz Tumler

Oskar Loerkes Gedichte

Oskar Loerke, Gedichte. S. Fischer Verlag, Frankfurt/Main 1954, 120 S., 11,50 DM.

Über Oskar Loerke, der im März 1954 das siebzigste Lebensjahr vollendet hätte, ist in letzter Zeit häufig geschrieben worden. Der informierte Lyrikfreund weiß, daß der Dichter jahrzehntelang das Lektorat des S. Fischer-Verlages betreute, daß er sieben Gedichtsammlungen und mehrere Prosabücher veröffentlichte und 1941 in Berlin starb — das Unheil der Zeit hatte ihm das Herz gebrochen. Von Loerkes Verswerken, die der Dichter gern sein „Siebenbuch" nannte, taucht der eine oder andere Band heute nur noch im Antiquariat auf. Man muß Hermann Kasack, dem Loerke ein Leben lang freundschaftlich verbunden war und der für die Dichtung des großen Toten unermüdlich rühmend und werbend eintritt, sehr dankbar sein, denn diese von ihm besorgte Publikation macht es endlich möglich, daß die jüngste Kriegsgeneration, für die Loerke bisher zwar ein bedeutender, aber doch sehr vager Name war, direkten Zugang zum Werk eines der sprachmächtigsten Lyriker deutscher Zunge findet.

Alle Versbücher Loerkes, auch sein Nachlaßband „Die Abschiedshand", sind bei der Auswahl berücksichtigt worden. Der Werkquerschnitt setzt sich aus neunzig Gedichten zusammen, die man nach thematischen Gesichtspunkten gruppiert hat. Wieso Kasack und Klaus Hoche, der dem Herausgeber bei der Arbeit zur Hand ging, auf eine chro-

nologische Gliederung verzichtet haben, ist nicht ganz einzusehen. Das Gefüge des Werkes ist kaum dichter geworden; eine Anordnung, die der Reihenfolge der Poesien ihre Entstehungsdaten zugrunde gelegt hätte, wäre aber dem Leser bedeutend näher gekommen: dadurch nämlich, daß sie den Entwicklungsgang eines Dichters, die leuchtende Lebensspur seiner sprachbeseelten Existenz Schritt um Schritt Ereignis werden ließe.

Davon abgesehen, ist die Sammlung eine sehr gelungene Leistung. Loerkes Produktion kann hier wohl in ihrer ganzen Breite überschaut werden. Wir wissen heute, daß dieser Dichter neben Rilke, neben Trakl und Heym, Brecht und Benn zu den großen Initiatoren des modernen deutschen Gedichtes gehört. Von Oskar Loerke führt über Wilhelm Lehmann und Elisabeth Langgässer, über Eich, Huchel und Lange bis zu Karl Krolow und den jüngsten Begabungen der Naturlyrik eine ununterbrochene und entschiedene Linie. Seine Vorstöße, seine kühnen Annexionen haben nicht nur das Ausdrucksfeld der poetischen Sprache erweitert, sondern auch für die dichterische Kunstübung durch raumzeitliche Ausdehnungen des Bewußtseins und weitgespannte Metaphernbögen neue motivisch-thematische Praktiken gewonnen. Dieses eroberte Gelände zu befestigen, ist für die Lyrik unserer „nachrevolutionären Epoche" (Holthusen) noch immer eine wesentliche und dringende Aufgabe.

Hat Oskar Loerke innerhalb des poetischen Kräftespiels seiner Zeit einen neuen Anfang gesetzt — erinnern wir uns rasch daran, daß in jenen Jahren auch Ezra Pound und Paul Valéry zu schreiben begannen —, so hat er sich doch keineswegs außerhalb unserer lyrischen Traditionen gestellt. Wenn wir seine Herkunft zurückverfolgen, können wir unter seinen Vätern und Vorbildern Geister wie Nietzsche, Brentano und Herder entdecken, vielleicht auch Klopstocks formbesessenes Genie, gewiß aber die großartigen Erscheinungen der Barockdichter und von ihnen vor allem den klagenden Andreas Gryphius. Tiefer hinab reichen die Wurzeln der Loerkeschen Gedichte bis zu den germanischen Sprüchen und Beschwörungen. Zuinnerst ist diese Dichtung Laut und Lied entfesselter Magie. Loerke spricht zu uns in allen Zungen der Zauberei. In seinem paganischen Paradies gibt es keine Grenzen. In ihm begegnen sich Asen und Olympier, Götter des Orients und des Fernen Ostens. Die Zeit wird nur in der Simultaneität greifbar: als immerwährendes Jetzt-und-Hier, das Kontinente und Jahrtausende birgt. Loerkes Gesang drängt ins Kosmische, in die Freiheit der Elemente. Wo es ihm gelingt, sich mit Erde und Wasser, Licht und Äther zu vereinigen, stiftet er eine mystische Erlösung. Das Sein ruht. Die Seele wird ihres Grundes inne.

Dabei ist Loerke immer ein hochbewußter, kritischer Lyriker, dessen Kunstverstand genau plant und bedächtig verwirklicht. Für ihn ist Dichtung nicht blindes, orphisches Geraun, sondern bis in eine gewisse Tiefe hinab wohlberechnete Komposition. Er mißachtet das metrische Schema und gliedert den Vers nach seinem inneren Gefälle. In seinen Poesien waltet eine spröde Rhythmik, die alles Angenehme und Glatte meidet. Hand in Hand mit der formalen Strenge geht seine geistige Redlichkeit. Ein Mann wie er mußte in einer Zeit der Unfreiheit und der ideologisch gemanagten Kunstübungen bitter leiden. Und so sind seine Gedichte zuletzt Trauer, Klage und Gericht. Viele Jahre lang waren sie fast vergessen, doch die Stille hat sie nicht zerbrochen. Oskar Loerke wußte, daß sein zaubermächtiges Wort nicht vergeblich war:

Doch ist ein Trost: gewiß zu hoffen,
In diese Stunde kommen einst Gesellen.
Was jetzt mein Mund sagt, hört ihr Ohr dann offen,
Was mir jetzt hell ist, wird sie dann erhellen.

Komm du und du, ihr seid geladen.
Mein Dankfest glüht nochmals in eurem dann,
Und andrer Amseln, anderer Zikaden
Gesang hört ihr mit meiner Seele an.

Heinz Piontek

Flucht vor sich selbst

Max Frisch, Stiller. Roman. Suhrkamp-Verlag, Frankfurt/M. 1954, 577 S., Ln. 14,– DM.

In „Graf Oederland" hat Frisch „die verbrecherischen Anlagen der durchschnittlichen Menschen" aufgedeckt: „als ein Bedürfnis, aus dem Kerker des Alltags, der Ehe und der Sippe auszubrechen". Und in „Don Juan oder die Liebe zur Geometrie" hat er einen Mann geschildert, der „unfähig einer Bindung ans Du" ist (Zw./DNF 25/8). Der Roman „Stiller" ist eine Fortführung dieser Themenkreise. Auch in ihm macht der Titelheld den Versuch auszubrechen, hier: sich von seiner Vergangenheit zu trennen, indem er — nach einem Selbstmordversuch — bewußt-unbewußt den Entschluß faßt, seine Identität zu leugnen und ganz neu anzufan-

gen. „Ich durfte mich entscheiden, ob ich noch einmal leben wollte ... Näher bin ich dem Wesen der Gnade nie gekommen." Und auch der tiefste Mangel *dieses* Mannes besteht in seiner Unfähigkeit zu lieben. So wählt er die falsche Frau, läßt seine Ehe scheitern, flieht in ein Liebesverhältnis und aus diesem nach Amerika.

Wie aber ergeht es ihm, nachdem er neu angefangen hat? Er kehrt in sein Heimatland, die Schweiz, mit falschem Paß und unter falschem Namen zurück, wird an der Grenze erkannt und verhaftet, mit seiner Vergangenheit — seiner Frau, seiner Geliebten, seinem Bruder und seinen Freunden — konfrontiert. Der Roman baut sich aus dem Reflex dieser Begegnungen (und Rückblenden) auf: „Stillers Aufzeichnungen im Gefängnis".

Sie setzen mit dem lapidaren Satz „Ich bin nicht Stiller" ein und zeichnen die Bemühungen um ein neues Leben nach, die fast zu gelingen scheinen. Stiller verliebt sich in freier Entscheidung in seine (ehemalige) Frau und wundert sich, wie „der verschollene Stiller" sie mit „einem kalten Meertier" vergleichen konnte. Aber dann zeigt es sich, daß das Problem so nicht zu lösen ist: tatsächlich quälen die Eheleute einander bald wieder wie je. Die Frau stirbt, und erst über diesem Sterben begreift Stiller — zu spät! —, daß seine Liebesunfähigkeit nicht dadurch geheilt werden kann, daß er seine Vergangenheit und in ihr sich selbst ablehnt, sondern im Gegenteil gerade dadurch, daß er sich endlich einmal selbst „annimmt", wie er ist, um so dann auch einen anderen Menschen mit allen seinen Eigenheiten tragen und sogar lieben zu können. Freilich erfahren wir darüber wiederum nur indirekt: aus den Ausführungen seines Staatsanwalts nämlich, dessen „Nachwort" den Roman beendet.

Frisch will auf die Erkenntnis hinaus, daß es einem Menschen nicht erlaubt sein kann, sich selber zu entfliehen, daß ein Leben vielmehr nur dort gelingt, wo einer sich selbst zunächst einmal annimmt! „Jedenfalls weißt Du das Entscheidende ... daß nichts erledigt ist, wenn einer sich beispielsweise eine Kugel in die Schläfe schießt ..." Dem modernen Menschen mit allen seinen Verklemmungen und Fluchtgedanken wird der Fluchtweg abgeschnitten.

Nicht umsonst hat Frisch dem Roman ein Wort Kierkegaards vorangestellt: „Sieh, darum ist es so schwer, sich selbst zu wählen, weil in dieser Wahl die absolute Isolation mit der tiefsten Kontinuität identisch ist, weil durch sie jede Möglichkeit, etwas anderes zu werden, vielmehr sich in etwas anderes umzudichten, unbedingt ausgeschlossen wird."

Es ist der stilistischen Kunst Frischs hoch anzurechnen, daß das Buch trotz dieser ethischen Abzweckung, trotz seiner Nähe zum philosophischen Traktat, so gut lesbar, ja so amüsant und überraschungsreich geworden ist. Ein Teil dieses Amüsements hängt freilich mit einer gewissen anti-bürgerlichen, anti-schweizerischen, salonbolschewistischen Attitüde des ehemaligen Spanienkämpfers Stiller zusammen, wobei es bei der vielfachen Verschlüsselung dahingestellt bleibt, ob die bissigen Bemerkungen nur zum Krankheitsbild Stillers gehören oder ob da der Autor selber hervorlugt. Wenn ja — was wir annehmen möchten —, hat er es jedenfalls keinem leicht gemacht, ihn an diesen Äußerungen aufzuspießen: „Ich bin nicht Stiller!" In gleicher Weise läßt Frisch uns im Unklaren, ob er selbst ein wenig von der Mode des Freud-voll freudlosen „Psychotherapismus" angekränkelt ist, oder ob auch hier Stiller mit seinen Träumen, Phantasien und Exkursen über Entscheidungsschwäche, Frigidität und ähnliches nur in seiner Fluchtbewegung gekennzeichnet werden soll.

Am Ende wird durch den Staatsanwalt nicht nur eine philosophische, sondern eine religiöse Deutung des Geschehens versucht: „Ihr foltert Euch nicht mehr Tag für Tag mit dieser irren Erwartung, daß wir einen Menschen verwandeln können, einen anderen oder uns selbst, mit dieser hochmütigen Hoffnungslosigkeit ... Ganz praktisch: Ihr lernt beten füreinander." Und er faßt zusammen: „... immer wieder hast Du versucht, dich selbst anzunehmen, ohne so etwas wie Gott anzunehmen. Und nun erweist sich das als Unmöglichkeit. Er ist die Kraft, die dir helfen kann, dich wirklich anzunehmen." Freilich, so richtig und wichtig diese Ratschläge sind, der Staatsanwalt (oder wieder auch sein Autor?) scheint keinen rechten Mut zur eigenen Courage zu haben. „Ich hatte ... geredet", heißt es da weiter, „nur um vor seinem Weinen nicht ein stummer Zuschauer zu sein!" Warum eigentlich so verschämt? Von Gott läßt sich nicht beiläufig sprechen, nur um nicht ein „stummer Zuschauer" zu sein. Wenn Kierkegaard „religiös" redete, redete er, weil er reden mußte. Warum *muß* der Staatsanwalt nicht reden?

W. B.

Die christliche Wahrheit

Paul Althaus, Die christliche Wahrheit: Lehrbuch der Dogmatik. 3. durchgesehene und ergänzte Auflage. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh 1952, 728 S., Ln. 36,– DM.

Über Paul Althaus hatte ich vor drei Jahrzehnten ein Gespräch mit einem Kirchenmann, der selber in theologicis wohl versiert war; das war, bevor Althaus auf den Lehrstuhl in Erlangen berufen wurde, den er bis heute innehat. Mir ist gut im Gedächtnis, daß jener Kirchenmann damals einen Punkt als wesentlich hervorhob: die theologia crucis sei das Zentrum aller Erwägungen und Entfaltungen des Theologen Althaus. In der ausgebreiteten Darstellung der christlichen Wahrheit, die seinem dogmatischen Abriß folgte und nun schon in 3. Auflage vorliegt, erweist sich, daß Althaus diesem Zentrum seiner Theologie treu geblieben ist. Damit, daß er im Jahr 1946 seine „Predigten in schwerer Zeit" unter dem Titel „Der Trost Gottes" (im gleichen Verlag) herausgab — sie sind alle zwischen 1941 und 1945 gehalten worden —, stellte Althaus seinen Schülern das lebendige Beispiel vor Augen, wie der systematische Theologe sich in der Verkündigung vor der Gemeinde zu bewähren habe: der Lehrer der theologischen Wissenschaft redet dort zu ihnen und zur Gemeinde als Seelsorger.

Wir werden wohl überhaupt der wissenschaftlichen Bedeutung von Althaus nur dann gerecht, wenn wir ihn in dieser doppelten Eigenschaft verstehen. Deshalb sind die einleitenden Abschnitte seines großen Werks darauf gerichtet, darzulegen, daß die Theologie sich allein von der Sache her zu entfalten hat, die der Kirche anvertraut ist, und von keiner anderen Instanz her. Gerade darin besteht ihre Wissenschaftlichkeit; eben das aber macht sie auch zum unentbehrlichen Rüstzeug der Verkündigung. Es kann in diesen Blättern nicht die Aufgabe sein, den Gedankengängen des Systems der christlichen Wahrheit nachzugehen, das Althaus entwickelt, und kritisch zu ihnen Stellung zu nehmen. Ich weise nur auf zweierlei hin.

Einmal: Althaus setzt sich sehr gründlich mit den Wegen auseinander, die von den bedeutenden Theologen der Gegenwart beschritten werden. Das zeigt sich schon bald am Anfang, wenn er die Frage nach der Ur-Offenbarung aufwirft. Ich kann mir vorstellen, daß gerade Nichttheologen Gewinn davon haben, wenn sie sich von Althaus durch die Kontroversen hindurchführen lassen, die da aufgebrochen sind, und auf diese Weise zum eigenen Urteil über sie kommen. Schließlich liegt für den „Laien" wie für den Theologen der eigentliche Wert eines Systems der christlichen Wahrheit nicht darin, daß er es so akzeptiert, wie es ihm hier dargeboten wird, sondern daß er in den Stand gesetzt wird, sich persönlich mit den Problemen auseinanderzusetzen. Und gerade dazu ist Althaus ein vorbildlicher Helfer. Durch die Art und Weise, wie er die Religionen ins Licht des Evangeliums stellt, wird er vielen von denen einen willkommenen Dienst tun, die heute von der Frage danach bedrängt sind, was es überhaupt um das „Religiöse" in der menschlichen Existenz sei. Aus dem Gewirr weltanschaulicher Probleme (echter und unechter!) hinaus wird so dem Leser der Weg in die eigentliche Dogmatik hinein gebahnt.

Sodann: Althaus geht auch den heikelsten Fragen in der Dogmatik nicht aus dem Weg; taktische Kompromisse sind ihm fremd. Ich möchte das an einem Beispiel zeigen, um dessentwillen er schon Angriffe erfahren hat. Ich meine den Abschnitt von der „Erhöhung" Christi, der die Auferstehungsgeschichten und die Erzählung von der Himmelfahrt behandelt. Es geht ihm dabei um die *Tatsache* der Auferweckung Christi von den Toten. Hier bewährt sich die theologia crucis aufs beste: der Verkündiger kann von dem Gekreuzigten *nur* Zeugnis ablegen, wenn er ihn als den vom Tode Auferweckten kennt. Aber Althaus hält es gerade dabei und deshalb für seine Pflicht, von der Erzählung über die Himmelfahrt Christi (wohlgemerkt: nicht von der Tatsache seiner Erhöhung!) kritisch zu sagen, daß er sie für eine Legende halten müsse. Ich würde diese Formulierung aus mancherlei Gründen nicht wählen; aber ich betrachte es als einen Vorzug dieser Dogmatik, daß sie die Fragen, die aufbrechen, entschlossen angeht — um der *Sache* willen. Der Professor Althaus hat dabei auch den Verkündiger auf der Kanzel im Auge.

Doch genug! Unsere Leser werden merken, was ich meine: auch und gerade eine streng wissenschaftlich entwickelte Lehre von der christlichen Wahrheit kann trotz ihrem Umfang ein Hilfsmittel für den Nichttheologen werden — wenn sie bemüht ist, so zu reden, daß er ihrer Terminologie folgen kann, und auf der anderen Seite ihm das Rüstzeug zum eigenen Urteil in die Hand zu geben. Friedrich Langenfass

RANDBEMERKUNGEN

Karitative und priesterliche Solidarität

Unter „Solidarität" ist eine bejahte und betätigte Gemeinsamkeit zu verstehen.

Die Frage ist: Gibt es nur eine Gemeinsamkeit derer, die desselben Glaubens sind? Hat die Kirche Mauern in dem Sinne, daß die Andersgläubigen und Ungläubigen „draußen" sind, so daß die Kirche sich nur gegen sie verteidigen oder sie hereinholen muß? Oder gibt es für die Gemeinsamkeit keine Grenzen? Sind die Menschen allesamt unsere Brüder? Auch die Feinde? Auch die Gottlosen? —

Diese Frage ist wichtig angesichts der Trennung, unter der unser Volk jetzt so schwer leidet.

Von einer Richtung innerhalb der Kirche wird eine *karitative Solidarität* vertreten. Der Gedankengang ist der: Gott hat sich durch Jesus Christus mit der ganzen Menschheit „solidarisch" gemacht, das heißt: er hat die Gemeinschaft mit ihr bejaht und betätigt. Nun ist jeder Mensch für den Christen ein Bruder, für den Christus gestorben ist. Diesem Menschenbruder muß ganz einfach Liebe erwiesen werden. Er muß so genommen werden, wie er ist. Hungert er, so muß ihm Brot gegeben oder verschafft werden. Soll er im Wehrdienst sein Leben aufs Spiel setzen, so muß ihm geholfen werden, daß er das nicht braucht. Was der Menschenbruder glaubt, ob er Freund oder Feind ist, das spielt für die karitative Solidarität keine Rolle.

Ist damit der Sinn der Bibel getroffen?

Man kann die Solidarität, auf welche die Bibel abzielt, im Unterschied von der karitativen Solidarität die *priesterliche Solidarität* nennen. Was ist darunter zu verstehen?

Die Priester hatten im Alten Testament das Volk vor Gott zu vertreten. Dabei konnte es auch um äußere Nöte und Gefahren gehen. Aber vordringlich war das eine Anliegen, daß das Volk Israel nicht durch Götzendienst oder durch sonstige Übertretungen den Bund mit Gott verlieren sollte. Deshalb brachten die Priester auf dem Altar die Opfer dar zur Entsühnung des Volkes. — Auch die „Solidarität", die Gott der Menschheit durch die Sendung Jesu Christi bezeigt, ist nicht allgemeiner Art, sondern sie hat das Ziel, die Menschheit von der Sünde zu reinigen. In einem Passionsliede heißt es: „Den, den hat Gott zum Sündenfeind und Sühner wollen wählen". Jesus Christus wurde der Priester, der sich selbst zum Opfer bringt. In ihm wird sichtbar, was „priesterliche Solidarität" bedeutet. Er „trägt die Sünde der Welt".

Mit dem Ja *dieser* Solidarität ist ein radikales Nein gegenüber dem Bösen und allen Verführungsmächten verbunden.

Den Aposteln — und damit der Christengemeinde — weist Jesus Christus den Weg in die ganze Menschheit: „Gehet hin in alle Welt"; aber er sagt nicht: eröffnet vor allen Dingen ein weltweites Hilfs- und Friedenswerk, sondern: lehrt sie, tauft sie, das heißt: bringt in meinem Namen die Reinigung von dem Bösen; nehmt den Kampf auf mit Götzendienst und Selbstsucht, mit Wahn und Übermut, mit dem Antichrist und dem Satan: „Ihr — Christen — seid das auserwählte Geschlecht, das *königliche Priestertum.*" Ihr sollt also in priesterlicher und damit in königlicher Solidarität mit den Menschen stehen.

Wie geschieht das: „priesterliche Solidarität"?

Es gehört dazu eine gesammelte *Vorstellungskraft.*

In Mittel- und Ostdeutschland gibt es nicht nur einen Mangel an Lebensmitteln, sondern vor allen Dingen Verführung durch Anbieten von Vorteilen und durch Terror, eine ständige Vergewaltigung der Geister und Gewissen, Zerbrechen der Gesetzestafeln, Nötigung zum Lügen, planmäßige Entchristlichung.

Zur „priesterlichen Solidarität" gehört, daß diese Wirklichkeit vor Gott gebracht wird, daß also das Unrecht gegen Gott, der antichristliche Charakter dieser Dinge im Vordergrund steht. Zur „priesterlichen Solidarität" gehört aber auch, daß die Beraubung, Versklavung und Schändung der Menschen in starker Liebe mitempfunden wird.

Daraus ergibt sich das Zeugnis mit Ja und Nein und das Gebet, das darauf gerichtet ist: der Segen Gottes möge nicht aufhören, die Schuld möge vergeben, Verführung und Zwang mögen abgewandt werden, die Entchristlichung möge nicht gelingen, das Volk möge durch die Anfechtung zur Umkehr erweckt werden.

Es ist also klarzustellen, daß „Brothilfe" zwar natürlich geschehen muß, daß sie aber nicht den Kern der Sache trifft, daß die Not des Menschen nicht in seinem eigenen Aspekt, sondern in dem Aspekt Gottes gesehen werden muß, daß die Liebe Christi nicht nur eine wohltuende, sondern eine heilbringende — rettende, reinigende — Liebe ist.

E. F. von Rabenau

Pflegt die deutsche Schule Bürgerbewußtsein?

Es gehört zu den bekannten und zweifellos auch berechtigten Vorwürfen gegen die Weimarer Republik, daß es ihr nicht gelungen sei, eine demokratische Staatsgesinnung zu bilden und zu festigen. Wer in jenen Jahren deutsche Schulen besuchte, weiß, wie unzulänglich bereits die Ansätze zu solcher Bewußtseinsbildung waren und wie sehr sie vor allem schon frühzeitig in der ideologischen Konkurrenz mit anderen Kräften und „Haltungen", gerade auch in der Lehrerschaft, standen und — notgedrungen unterlagen.

Wir stehen heute vor der gleichen, durch die Spaltung der Nation noch besonders erschwerten Aufgabe, in der Jugend, und das heißt auf der Schule, jene Grundlagen eines Bürgerbewußtseins zu legen, die allein unserer noch so anfälligen politischen Ordnung Dauer verleihen können. Was auf diesem Gebiet nun tatsächlich heute geschieht, beziehungsweise in vielen Fällen in erschreckendem Maße nicht geschieht, ist der Gegenstand einer ebenso umfangreichen wie sorgfältig belegten Untersuchung, die Dr. Thomas *Ellwein* im Auftrage der Münchner Hochschule für Politische Wissenschaften an den höheren Schulen in allen westdeutschen Bundesländern und in Berlin angestellt hat.

Die Kultusministerkonferenz der Länder hatte im Jahre 1950 beschlossen, jeweils vom siebenten Schuljahr an ein besonderes Unterrichtsfach für politische Bildung einzurichten, darüber hinaus staatsbürgerliche Erziehung als Unterrichtsprinzip für alle Fächer anzuerkennen und schließlich, als praktischen Anreiz, die Schülermitverwaltung zu fördern. Man gab der Hoffnung Ausdruck, „daß solche politische Bildung zu einer Haltung führt, die zu lebendigem Gemeinsinn und entscheidungsfreudiger Mitverantwortung an der Gestaltung des öffentlichen Lebens im Volk und zwischen den Völkern den Weg weist".

Was ist daraus geworden? Nun, zuerst einmal, und immer noch, eine verwirrende Vielfalt von Meinungen, Vorbehalten, Plänen, Ansätzen und Widerständen. Und hier und dort auch sehr erfreuliche Ergebnisse. Die Zahl der mehr oder weniger berechtigten Einwände ist Legion: Furcht vor unerwünschten Einflüssen von außen, welche die Schule politisieren könnten, erneute Stoffbelastung, sachlich und pädagogisch für diese Aufgabe unvorbereitete Lehrer, die Hemmung durch alte Schultraditionen (vor allem in Bayern), die einer freien Diskussion zwischen Lehrern und Schülern von Natur aus wenig aufgeschlossen sind, und schließlich der Mangel an geeignetem Lehrmaterial und exakten Lehrplänen. Weniger ausgesprochen, aber doch recht deutlich ist die Scheu vieler Lehrer vor jeder politischen Äußerung: wo hört die sachliche Information auf und fängt die eigene Meinung an — und ist das überhaupt voneinander zu trennen?

Dem allen steht nun aber eine fast einhellige Aufgeschlossenheit der Schüler selbst gegenüber. Wo sie mit den Problemen in geeigneter Weise angesprochen werden, reagieren sie mit Interesse, Wißbegier und dem eifrigen Wunsch, selbst mitzutun.

Das sind etwa die generellen Eindrücke dieser Untersuchung. In den einzelnen Ländern sind die Methoden und Ergebnisse allerdings sehr verschieden, manchmal geradezu gegensätzlich.

Am energischsten ist die politische Bildung bisher an den höheren Schulen in Hessen betrieben worden. Zwei feste Wochenstunden „Sozialkunde" in der Mittel- und Oberstufe und vier Wochenstunden in der Realschule geben hier der staatsbürgerlichen Erziehung eine fast zentrale Stellung im Unterricht. Ein auffallend lebendiger Lehrbetrieb, der aktuelle Themen stark betont, wird in steigendem Maße durch eine rege Schülermitverwaltung ergänzt. Auch ist hier wie bisher in noch keinem anderen Bundesland brauchbares Lehrmaterial in ausreichender Menge vorhanden. Fast nebenbei ergab sich hier wie auch in anderen Ländern eine sehr interessante Erfahrung: von einem etwa hessischen Staatsgefühl ist fast nichts zu spüren, und dieser Mangel an föderativer Gesinnung beschränkt sich keineswegs nur auf die neugeschaffenen Länder. Regelmäßige Diskussionen, gemeinsame Arbeitsprojekte, Besuche im Parla-

ment, bei Behörden, in Betrieben und Gerichten sollen den Schüler „politisch unruhig, also mit Spannung erfüllt, kritisch und tatbereit ins Leben entlassen".

Größere Schwierigkeiten dagegen begegnen Stoff und vor allem Methode des neuen Unterrichts etwa in Bayern. Hier steht eine besonders starke und unerschütterte Tradition der wissenschaftlichen Lernschule mit hohen Examensforderungen solcher „Auflokkerung" entgegen. „Ein Denkfach, wie es die Sozialkunde ja ist, nimmt sich in einer Lernschule ja immer merkwürdig aus", schreibt ein Direktor. Ein anderer meint, daß „kaum ein Lehrer der höheren Schule in der Lage sei, den in der bayerischen Verfügung über den Sozialkundeunterricht geforderten Stoff so zu beherrschen, daß der Unterricht in wesentlichen Teilen über das Niveau eines andeutenden und unverbindlichen Geredes hinausreicht." Nun, Neuerungssucht kann man diesem Lande sowieso nicht vorwerfen — und das hat mitunter auch manche Vorzüge; zudem fehlen mehrere hundert Planstellen an höheren Schulen. Die Gefahr ist jedoch, da nun einmal „Sozialkunde" angeordnet ist, weniger die, daß nichts geschieht, als daß vielmehr auch dieser Unterricht hier ein reines Lernfach wird und so seine eigentliche gemeinschaftsbildende Aufgabe verfehlt.

Die ausgewogensten Verhältnisse bestehen nach Ellweins Untersuchungen offenbar in Schleswig-Holstein. Auch hier ist noch wie in Bayern eine alte ausgeprägte Schultradition wirksam, sie steht jedoch dieser neuen Aufgabe nicht im Wege, sondern wirkt sich gerade, dank der großen inneren Unabhängigkeit der einzelnen Anstalten, dafür förderlich aus. Eine weit fortgeschrittene und von der Unterrichtsverwaltung in Kiel verständnisvoll unterstützte Schülermitverwaltung erleichtert natürlich die Arbeit sehr. In mehr als der Hälfte der Schulen sind Schülerzeitungen gegründet worden, und die systematische Beschäftigung mit mitteldeutschen Themen und vor allem den Problemen der Wiedervereinigung ist nirgends so ausgeprägt wie hier. Das „Fach" ist auch hier nur mit zwei Wochenstunden angesetzt, aber man hat mit großem Geschick die entsprechende Thematik dem gesamten Unterricht zugeordnet und dafür vor allem in der Oberstufe den übrigen Stoff entschlossen eingeschränkt. Entscheidend jedoch — und das gibt diesem Land, obwohl es nur 55 höhere Schulen besitzt, gleichsam den Modellcharakter — ist das „Klima" des Unterrichts, das heißt des Verhältnisses zwischen Lehrern und Schülern, Schule und Schulverwaltung. Denn kein fachlicher Zwang, sondern nur ein allgemeines, durch eigene, ernstgenommene Mitarbeit der Schüler gewecktes Interesse kann zu sinnvollen Ergebnissen führen.

Ellwein zieht zweifellos die richtigen Schlüsse, wenn er die bestehenden Mängel der Schulen und der Lehrer nicht etwa ihnen allein als Schuld aufbürdet, da „politische Bildung schließlich nicht nur in der Schule fraglich ist". Es geht ja auch weniger um Organisation als um die inneren Voraussetzungen eines Gemeinwesens, die mitherzustellen der gesamten Öffentlichkeit aufgegeben ist. Die Lehrer allein können nicht aufholen, was an staatsbürgerlichem Selbstverständnis in Deutschland seit Jahrzehnten versäumt wurde. Allerdings wird man um ihrer eigenen Autorität willen bei ihnen beginnen müssen. Deshalb ist es zu begrüßen, daß Ellweins Studie nicht nur viel Staub aufgewirbelt, sondern bereits erste energische Ansätze zur Lösung dieser nächstliegenden Aufgabe mit herbeigeführt hat.

Burghard Freudenfeld

Thomas Ellwein, Pflegt die deutsche Schule Bürgerbewußtsein?, Isar-Verlag, München 1955, 309 S., Leinen 12 DM.

Zwiesprache

Statt den Leser durch einen Artikel über die Dichterin daran zu erinnern, daß *Ina Seidel* am 15. September das 70. Lebensjahr vollendet, lassen wir sie lieber in ein paar Gedichten selbst zu ihm sprechen. Denn auch wenn wir nicht, wie sich das von selbst verstand, jedes ihrer großen Werke nach Erscheinen ausführlich gewürdigt hätten (zuletzt „Das unverwesliche Erbe" in der diesjährigen Aprilnummer, S. 276), glaubten wir nicht, einem vorwiegend evangelischen Leserkreis über diese Dichterin noch viel sagen zu müssen. Ihre Bücher gehören zwar ganz gewiß nicht zu der landläufigen Literatur „für das christliche Haus", unter welcher Spitzmarke ja leider in der Regel mehr gut und gesinnungstüchtig Gemeintes als wirklich Gekonntes kursiert, aber sie sind doch wohl längst Standardwerke in der Bücherei eines jeden literarisch ernstlich interessierten evangelischen Christen in Deutschland, neben dem verbreitetsten von ihnen, dem „Wunschkind", vor allem der „Lennacker", der uns in einer groß-

artigen dichterischen Schau — es ist nicht bloß ein technischer Kunstgriff, sondern tief innerlich begründet, daß sich die Gestalten- und Szenenfolge dieses Romans als Vision gibt — am Bilde der Generationenfolge eines evangelischen Pfarrergeschlechts von der Reformationszeit bis zum ersten Weltkrieg ein gut Teil des Wesens unseres evangelischen Glaubens und seiner Schicksale in deutschen Landen vergegenwärtigt. Ein theologisch hervorragend gebildeter Kirchenmann sagte einmal, er wünschte nur, daß jeder Predigtamtskandidat so viel Dogmengeschichte im Kopf hätte, wie in diesem Roman verarbeitet sei. Das will gewiß nicht sagen, daß er zum trockenen Lehrbuch erstarrt sei; ganz im Gegenteil: seine Bedeutung liegt, wenn wir recht sehen, eben darin, daß in ihm nicht bloß private Schicksale und Gefühle, sondern wesentliche Anliegen des Glaubens, welche die ganze Gemeinde und Kirche bewegen, sehr leibhaft und blutvoll Gestalt wurden.

Die drei bisher noch unveröffentlichten Gedichte auf Seite 615 f. hat uns die Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart, zum Vorabdruck aus der Festausgabe der Gedichte überlassen, die rechtzeitig zur 70. Wiederkehr von Ina Seidels Geburtstag herauskommt (280 S., Ln. 13,60 DM). Zugleich erscheinen ihre bedeutendsten Prosawerke in neuer Auflage und in einheitlicher Ausstattung: „Das Wunschkind" schon im 715.—729. Tausend (924 S., Ln., 12,80 DM), „Lennacker" im 197.—204. Tausend (672 S., Ln. 14,80 DM), „Unser Freund Peregrin" im 194.—197. Tausend (160 S., Ln. 7,80 DM) und das jüngste Werk der Dichterin, „Das unverwesliche Erbe", auch schon im 51.—70. Tausend (419 S., Ln. 13,60 DM). Wir möchten diesen Angaben nur noch die nicht mehr ganz neue, aber trotzdem nicht überflüssige Bemerkung hinzufügen, daß man einen Dichter nicht bloß feiern, sondern vor allem auch lesen soll.

Lesen sollte vor allem der evangelische Christ auch einen Roman, in dem so klar und eindringlich wie in kaum einem anderen Werk der erzählenden Literatur das Kernstück des evangelischen Glaubens dichterisch gestaltet ist: die „Sara Alelia" der schwedischen Dichterin *Hildur Dixelius;* er ist vor einiger Zeit als einer der hübschen und wohlfeilen Bände der Folge „Die Bücher der Neunzehn" neu herausgekommen (Biederstein Verlag, München 1955, 356 S., Gzln. 5,80 DM). Die deutsche Übersetzung von Wolfheinrich und Dagmar von der Mülbe erschien zuerst 1929 fast vollständig im 5. Jahrgang der „Zeitwende" und anschließend auch als Buch; Friedrich Langenfaß nannte das Werk damals in dieser Zeitschrift *„den* Roman der Rechtfertigung aus Gnaden", und am Ende eines langen, leidgeprüften, aber auch gesegneten Lebens, in dem sie schließlich einem größeren Kreis von Mitmenschen zum Segen werden durfte, spricht die begnadigte Sünderin Sara Alelia Unaeus es selbst aus: „Wir wollen alle in Deine Hände fallen, Herr, denn Deine Barmherzigkeit ist groß." Wenn man die Frage erörtert, ob Verkündigung in der Dichtung möglich sei, wird man an diesem Roman nicht vorübergehen können. Es ist ein gutes Zeichen, daß er immer wieder neue Leser gewinnt. Zw./DNF.

Mitarbeiter: Heinz Beckmann, Nierstein a. Rh., Rheinallee 61 / Diplom-Volkswirt Martin Donath, Düsseldorf, Graf-Recke-Str. 215 / Dr. Heinz Hunger, Frankfurt/M., Schloßstr. 29/31 / Professor Dr. Ernst Kinder, Münster i. W., Martin-Luther-Str. 4 / Professor Dr. Richard Nürnberger, Bonn, Reuterstr. 18 / Professor Dr. Heinrich Rendtorff, Kiel, Hansastr. 103